

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
УРАЛЬСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМ. А. М. ГОРЬКОГО
ИНСТИТУТ ПО ПЕРЕПОДГОТОВКЕ И ПОВЫШЕНИЮ КВАЛИФИКАЦИИ
ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ ГУМАНИТАРНЫХ И СОЦИАЛЬНЫХ НАУК
МЕЖВУЗОВСКИЙ ЦЕНТР ПРОБЛЕМ ГУМАНИТАРНОГО
И СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА УРАЛЬСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ РАН

ПЕРВЫЕ ЛОЙФМАНОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

(Аксиология научного познания)

МАТЕРИАЛЫ ВСЕРОССИЙСКОЙ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
(ЕКАТЕРИНБУРГ, 10 — 11 МАРТА 2005 Г.)

Вып. 3

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
2006

ББК Ю251.1
Л 723

Печатается по решению Межвузовского центра проблем непрерывного гуманитарного образования

Выпуск серии «Лойфмановские чтения» осуществляется при участии д-ра филос. наук *В. В. Кима* и канд. филос. наук *Л. П. Чуриной*. Редакционная коллегия выражает особую благодарность гуманитарно-политологическому центру «Стратегия» (президент *Г. Э. Бурбулис*) за содействие в издании серии.

Редакционная коллегия:

Л. М. Андрюхина, О. В. Коркунова, Т. С. Кузубова,
Ю. И. Мирошников (ответственный редактор)

Первые Лойфмановские чтения: Аксиология научного
Л 723 познания: Материалы Всерос. науч. конф. (Екатеринбург, 10–
11 марта 2005 г.). — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та,
2006. — Вып. 3. — 230 с.

ISBN 5-7525-1623-4

ББК Ю251.1

РАЗДЕЛ 1

НАУКА КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ И ЦЕННОСТНЫЙ ФЕНОМЕН ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

Н. П. Рябов
г. Казань

НАУКА КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

Мы вступили в эпоху информационного общества, невиданными темпами развиваются компьютерные технологии и связанные с ними средства и формы научного познания. На передний план выдвинулись задачи исследования информационных процессов, самоорганизующихся систем, расшифровки кодовых зависимостей, функциональных отношений. Достигнуты выдающиеся, фундаментальные результаты в решении такого рода задач: расшифровка генетического кода и генома человека. Быстро обогащаются не только эмпирические, но и теоретические средства этого специфического (по сравнению с классическим физикалистским естествознанием) типа научного исследования. Наука вплотную подступила к изучению информационных процессов в головном мозге, к расшифровке нейродинамических кодов психических явлений. Сказанное, однако, не означает, что в науке как в социокультурном феномене нет никаких проблем.

Каждому, кто занимается историей философии и ее современным состоянием, важно понять, что философия есть не только продукт любознательности и широты интересов отдельных мыслителей, она вызывается к жизни и развивается как отражение общественных потребностей, как неперенное условие формирования человеческой культуры. Последняя не может совершенствоваться, если в ней отсутствует особая форма знания, осуществляющая рефлексия над другими компонентами культуры, выясняющая рациональными средствами «предельные» основания, онтологические корни как познавательных актов, так и мотивов поведения. Это, таким образом, неотъемлемый элемент нормального функционирования культуры, без которого она не может обрести цельность, осознанный пафос, общий вектор исторического развития.

Философия предполагает мировоззренческое осмысление культурных ценностей в разных формах их воплощения: науки, нрав-

ственности, искусства. Она пытается осуществить это осмысление в глобальном контексте: в контексте космоса, истории, в контексте диалектики прошлого, настоящего и будущего. Но философия предполагает не только интеграцию культуры, она является культуротворческой силой. Поэтому она выражает динамические силы культуры. Но это означает, что философия может наиболее благоприятно развиваться и давать обществу и культуре то, что в силах дать только она, лишь в условиях динамического, развивающегося и самообновляющегося общества.

В течение многих лет у нас существовало мнение о том, что фундаментальные, исходные принципы марксистской философии не подлежат обсуждению... В действительности же полноправное развитие философии необходимо сопровождается углублением ее оснований. Принципиальные философские проблемы «вечны» не потому, что они не могут получить решение раз и навсегда, а потому что это такие вопросы, содержание которых развивается и углубляется вместе с развитием человека, общества и культуры. Поэтому их решение на определенном уровне развития не исключает, а предполагает выявление их новых аспектов и обращение к ним на новом уровне.

Так, в эпоху классической науки можно было утверждать, что наука отражает объективное положение дел, что она гарант истины. Теперь же «технонаука» не претендует на истину. Ее методологи открыто заявляют, что для «технонауки» объективное знание (в смысле методологии классической науки) недостижимо. В эпоху неравновесной термодинамики, молекулярной биологии стало общеизвестным, что наука соучаствует в производстве мегарисков. Признание «рискогенности» тех или иных научно-технических новаций происходит не в силу внутреннего научного процесса, приводящего ко все более полному постижению истины (в том числе и истины, касающейся побочных последствий научно-технического прогресса), а благодаря социальному давлению.

«Нишу» культуры, которую в Новое время занимала наука (с ее верой в Истину, в однозначную определенность, доказательность, гарантированность), ныне пронизывает принципиальная неуверенность, утрата определенности, предчувствие надвигающейся мегаопасности. Общий страх перед грядущими глобальными угрозами (экологическими, биогенетическими, социально-экономическими, экзистенциальными) делает незначимыми все те категориальные оппозиции, дифференциации, различения, на которых зиждлась культура Модернити. Все более остро ощущаемая принципиальная шаткость, неполнота, недостаточность научного знания совер-

шенно по-новому высвечивает отношения человека с объективным миром.

Развитие науки идет скачкообразно. Появляются новые понятия, теории, гипотезы. Тем самым наука дает новый материал для философской мысли, будит эту мысль, расширяет ее горизонты. Развиваясь, наука благотворно влияет на философскую мысль. Это влияние создается общей тенденцией научного творчества — теми целями, какие ставит в данный момент себе научная мысль. В отличие от ученого, для философа в его работе главное значение в достижениях науки имеют схематически рационализированные, логические формы выражения действительности. Только благодаря философскому и математическому анализу они уточняются и углубляются, принимают новые формы и новую силу проникновения. Критическая работа философской мысли оказывает огромное влияние на научную мысль.

В основе философии лежит примат человеческого разума. Философия всегда рационалистична, для нее разум есть высшая инстанция, законы разума определяют ее суждения. Сила философии в большом диапазоне ее разнородности. Наука, постепенно модифицируясь в ценностно-стерильный тип познания, приобрела уникальную особенность, которая не была присуща ни одной из известных ранее форм познавательной активности человека, так или иначе включающих в себя ценностное или нормативное измерение (последнее относится и к науке в той форме, которая существовала в античности, в Средневековье и в Новое время). А именно, она становится совершенно индифферентной по отношению к ценностному контексту своего существования. Эта ее особенность ярко проявилась в XX столетии, когда оказалось, что наука может вполне успешно развиваться в рамках любых режимов и даже обращать себе на пользу, например, неограниченные возможности, предоставляемые тоталитарными политическими системами. Наука успешно обслуживала как государство, требующее от нее все новых средств массового уничтожения (именно в этой сфере, пожалуй, никогда не было проблем с внедрением в производство прикладных производных научной деятельности), так и капитал, не склонный считаться, например, с глобально-экологическими последствиями своей индустриальной деятельности. Одним из последних живо дискутируемых вопросов из этой области является тема клонирования человека, причем со стороны науки в собственном смысле слова трудно ожидать какой-то внятной позиции по этому вопросу, поскольку как теоретическая и техническая проблема этот вопрос столь же ценностно стерилен, как и

вопрос термоядерного синтеза. В то же время, несмотря на указанную оценочную нейтральность, наука имплицитно содержит в себе ряд нормативов, которые могут быть сформулированы как в виде критериев научности, так и в виде регулятивов научной коммуникации. В конце концов само требование воздержания от оценочных суждений в науке является нормой, имеющей ценностное содержание.

Один из крупнейших представителей позитивизма XX века, К. Поппер, учитывая опыт скрещивания тоталитарных режимов и науки (научный коммунизм, «биологическое» обоснование нацизма и т. п.), попытался сформулировать критерии научности так, чтобы исключить возможность такого рода симбиозов. Если переформулировать его выводы применительно к нашей теме, то они сводятся к тому, что наука не может быть положена в основание масштабного политического проекта, поскольку такого рода проект предполагает знание о сущности происходящих политических и социальных процессов. Наука же в принципе не дает такого рода знания, более того, наука отличается от ненауки (вроде марксизма или психоанализа) тем, что ее теории фальсифицируемы, т.е. в принципе могут быть опровергнуты, а значит, и не могут служить руководством к безусловно уверенному в истинности своих оснований практическому действию. В то же время приписывание какой-то научной теории статуса безусловно истинной изымает ее из научного обихода, где она всегда может быть поставлена под сомнение и стать объектом критики и опровержения, превращая ее тем самым в ненаучную догму.

Уже эта неопозитивистская концепция указывала на отказ от одной из характерных черт предшествующей (в том числе позитивистской) теории науки, а именно от представления о непрерывном поступательном накоплении «позитивного знания». Указанная идея вдохновляла XIX век, когда всякий прогрессивный человек считал своим долгом препарировать лягушек или — на худой конец — читать Г. Спенсера. Оптимистическая вера в научный прогресс была, однако, сильно поколеблена Первой мировой войной, когда выяснилось, в частности, что наука не удовлетворяет некоторым мировоззренческим запросам человека, заброшенного в «расколдованный» наукой мир. Один из вдохновителей неопозитивистской волны Л. Витгенштейн провел границу научного и ненаучного знания в своем законченном во время Первой мировой войны «Логико-философском трактате».

Известно, что К. Поппер сформулировал такую концепцию научного знания, которая — если проводить ее последователь-

по — не позволяет говорить о науке как постоянно прогрессирующей и уточняющейся системе познания. Однако в этой неопозитивистской доктрине все еще сохранялся ряд элементов, которые выступают как независимые от самого человеческого познания инварианты любых научных концепций (своеобразный субститут прежних метафизических сущностей). Речь идет об эмпирическом базисе науки — тех самых фактах, которые позволяют отвергать ложные теории и образуют тот эмпирический материал, без соотнесения с которым теория превращается в пустую спекуляцию. Ряд исследователей, попытавшихся проверить на историческом материале справедливость функционирования неопозитивистских систематических реконструкций научного познания и теоретически предписываемой ему динамики, пришел, однако, к выводам, которые обобщенно характеризуются как позитивистская философия науки (из ее наиболее известных представителей можно назвать Т. Куна, П. Фейерабенда, И. Лакатоса). Из тех выводов, которые благодаря их работам получили широкую известность и резонанс, мы отметим два. Во-первых, на историческом материале постпозитивистские теоретики науки попытались показать, что неверным является представление об эмпирическом базисе конструкций или (во втором случае) социальных практик. В то же время как некоторыми постпозитивистами, так и представителями других сходных течений был подвергнут прямой атаке тезис о ценностной нейтральности науки, что в одних случаях позволило рассматривать ее как форму определенной идеологии, которая подлежит ограничению в своих универсальных притязаниях (Ю. Хабермас), а в других случаях говорить о необходимости радикального пересмотра структуры научного знания (Г. Маркузе). Впрочем, последнюю линию, у которой достаточно предтеч, можно подходящим образом квалифицировать как романтическую критику культуры, которая не способна предложить ясной альтернативы критикуемой системе.

Наука и философия находятся в непрерывном теснейшем контакте, так как в известной части касаются одного и того же объекта исследования. Философия всегда заключает зародыш, иногда даже предвосхищает целые области будущего развития науки, и только благодаря одновременной работе человеческого ума в этой области получается правильная критика неизбежно схематических построений науки.

На философскую мысль оказывают влияние не только новые научные факты и открытия. Еще большее влияние создается общей тенденцией научного творчества. Это влияние обусловлено

тем, что философия ставит себе задачи, далеко выходящие за пределы точного знания. Она должна иметь дело не только и не столько с реальным материалом научного знания, как с возможным и вероятным материалом, ибо только при этом условии она будет в значительной степени свободна от подчинения временно-му состоянию науки — может идти дальше и предугадывать ход дальнейшего развития мысли.

В свою очередь философская мысль обязана считаться с современными научными данными, поскольку она может потеряться в дебрях фантастической работы мысли, придет к таким выводам в областях, доступных научной проверке, которые окажутся резко отличающимися от действительности.

Влияние науки на философскую мысль можно охарактеризовать как сдерживающее. В то же время необходимо отметить, что философская мысль не должна слепо следовать за научной тенденцией, так как она потеряет живой интерес для человеческого сознания.

Решение данной дилеммы видится в одновременном и единообразном по направлению изменении тенденций научного творчества и философского искания. Только тогда, когда философская мысль самостоятельно и независимо от современного ей состояния научного знания движется по тому же пути, к которому направлен идеал научного творчества, только тогда сдерживающее влияние науки исчезает и достигается глубочайшее развитие человеческого мышления.

Произведения великих философов есть величайшие памятники понимания жизни и понимания мира глубоко думающими личностями разных эпох истории человечества. Это живые человеческие документы величайшей важности и поучения, но они не могут быть общеобязательны по своим выводам и заключениям. Они отражают, во-первых, прежде всего человеческую личность в ее глубочайшем размышлении о мире, а личностей может быть бесконечное множество — нет двух тождественных; и отражают, во-вторых, свое понимание реальности; таких пониманий может быть, по существу, не так уж много; они могут быть собраны в небольшое число основных типов. Но не может быть среди них одного-единственного, более верного, чем все другие, абсолютного образца.

Тысячелетними процессами своего существования философия создала могучий человеческий разум, подвергла человеческую речь глубокому анализу разума, создала отрасли знания, такие как логика, математика, основы современного научного знания.

Наука и философия имеют общую цель — постижение истины и выяснение характера взаимосвязи человека с миром. Расширяя границы познания, человек, находящийся в поиске, неизбежно приходит к основным философским вопросам, он столкнется с вопросами логики и психологии, с одной стороны, а с другой, — с теорией познания, с философской критикой и огромнейшим пластом философских знаний и систем. А это уже проблемы философии науки. Философия науки испытывает на себе огромное влияние философско-мировоззренческих концепций и теоретических разработок, проводимых в рамках философии науки как современного направления западной философии. Однако цель ее — в интегративном анализе и синтетическом подходе к широкому спектру обсуждаемых проблем, в «поднятии на-гора» тех отдельных концептуальных инноваций, которые можно обнаружить в авторских проектах современных философов науки. Сегодня для философии науки характерны тенденции содержательной детализации и персонификации заявленной тематики, когда обсуждение проблемы ведется не анонимно и безлично, а с учетом достигнутых тем или иным автором конкретных результатов.

Философия науки имеет статус исторического социокультурного знания независимо от того, ориентирована она на изучение естествознания или социально-гуманитарных наук. Даже когда методолог изучает тексты естествоиспытателя, он не становится при этом исследователем физического поля или элементарных частиц. Философа науки интересует научный поиск, «алгоритм открытия», динамика развития научного знания, методы исследовательской деятельности. Философия науки, понятая как рефлексия над наукой, выявляет изменчивость и глубину методологических установок и расширяет границы самой рациональности.

Если основная цель науки — получение истины, то философия науки становится одной из важнейших для человечества областей применения его интеллекта, так как в ее рамках ведется обсуждение вопроса: как возможно достижение истины. Философия науки пытается открыть миру великую тайну того, что есть истина и что именно истина дороже всех убеждений. Человечество, ограниченное четырехмерным пространственно-временным континуумом, в лице ученых не теряет веру в возможность постижения истины бесконечного универсума. А из того, что человечество должно быть достойно истины, вытекает великий этический и гуманистический пафос этой дисциплины.

Формирование сложного организма «большой науки» стимулирует развитие такого рода исследований, которые характерны именно

для современной эпохи. Так, существование науки в качестве специфического социального института, все более активно включающегося в жизнедеятельность общества и имеющего свою собственную разветвленную структуру, между элементами которой складываются определенные связи и отношения, оказывается в центре внимания социологии науки. Усложнение взаимоотношений людей внутри науки как социального организма выдвигает проблемы ее социально-психологического анализа. Наука далее выступает как элемент культуры в целом, воплощающий определенный тип деятельности в культуре. Она питается соками всей культуры и в то же время оказывает на нее мощное воздействие. Тем самым становится необходимым культурологическое исследование науки.

Предварительно отметим, что в структуре всякого научного знания существуют элементы, не укладывающиеся в традиционное понятие научности: философские, религиозные, магические представления; интеллектуальные и сенсорные навыки, не поддающиеся вербализации и рефлексии; социально-психологические стереотипы, интересы и потребности; определенные конвенции, метафоры, противоречия и парадоксы; следы личных пристрастий и антипатий, привычек, ошибок и т. д. Имея в виду подобные элементы, В. И. Вернадский указывал, что «есть одно коренное явление, которое определяет научную мысль и отличает научные результаты и научные заключения ясно и просто от утверждений философии и религии — это общеобязательность и бесспорность правильно сделанных научных выводов, научных утверждений, понятий, заключений». Этим наука отличается и от всякого другого знания и духовного проявления человечества.

Философская мысль выявляет не только интеллектуальные (рациональные), но также нравственно-эмоциональные, эстетические и другие универсалии, всегда относящиеся к конкретным историческим типам культур и вместе с тем принадлежащие человечеству в целом (общечеловеческие ценности). Философия играет роль критической «селекции» и аккумуляции мировоззренческого опыта, а также передачи (трансляции) его следующим поколениям. Тем самым она предлагает ученому различные варианты миропонимания («возможные миры», «мировоззренческие образы»), которые всегда являются интеграцией всех форм человеческого опыта — практического, познавательного, ценностного, эстетического и других. Философия (особенно в ее «экзистенциальных вариантах») «поставляет» ученому огромный материал для формирования его системы взглядов на объективный мир (и на свое место в нем), его жизненной позиции, убеждений, идеалов и ценностных

ориентаций, его интересов, пристрастий, нравственных принципов и т. д. и т. п.

Если обратиться к иерархии потребностей, построенной американским психологом А. Маслоу и ставшей на сегодняшний день «общим местом», можно увидеть, что ученые приложили руку к удовлетворению практически всех групп человеческих потребностей и желаний. Но, несомненно, наибольшее влияние открытия и изобретения науки, внедренные в производство, оказали на удовлетворение тех потребностей, которые Маслоу называет витальными. Впрочем, эта «витальность» очень условна, так как потребность есть, пить, передвигаться, защищать себя от непогоды выступает в наши дни в собственночеловеческих, культурных формах, далеких от своих биологических истоков.

В искусстве то или иное произведение органически связано с автором, его создавшим. Если бы Л. Н. Толстой не написал «Войну и мир» или Л. ван Бетховен не сочинил свою знаменитую «Лунную сонату», то этих произведений просто не существовало бы. В науке положение принципиально иное. Хотя мы знаем, что нередко законам, принципам или теориям присваиваются имена отдельных ученых, вместе с тем мы хорошо понимаем, что если бы не было И. Ньютона, Ч. Дарвина, А. Эйнштейна, теории, которые мы связываем с их именами, все равно были бы созданы. Они появились бы потому, что представляют необходимый этап развития науки. Об этом красноречиво свидетельствуют многочисленные факты из истории научного познания, когда к одним и тем же идеям в самых различных областях науки приходят независимо друг от друга разные ученые. Если же говорить о социальном институте науки, то здесь главной позитивной санкцией является признание как коллег-современников, так и особенно ученых последующих поколений. Это признание может выражаться в разных формах — от цитирования в научной статье до увенчания престижной премией — например, Нобелевской — и даже до увековечивания имени ученого в названии закона или теории. Наука представляет собой источник нравственных ценностей. Она демонстрирует нам такого рода профессию, в которой честность, объективность являются важнейшими элементами профессиональной этики.

Того, кто допускает отклонение от принятых в науке норм (фальсификация результатов эксперимента, приписывание себе чужих достижений, плагиат), ожидают негативные санкции вплоть до самых жестких — игнорирование всеми коллегами того, что делает данный ученый. Ведь если в научной литературе нет упо-

минаний — цитат или ссылок на его работы, то это значит, что для науки его попросту не существует.

Здесь, впрочем, необходимы уточнения и пояснения. Очень часто бывает так, что полученный ученым результат не становится предметом обсуждения его коллег не из-за тех нарушений, о которых только что говорилось, а из-за того, что он представляется им тривиальным, не несущим ничего нового. При более пристальном рассмотрении, однако, обнаруживается, что и в этом случае имеет место нарушение нормы, а именно нормы, предписывающей ученому создание не просто знания, а нового знания. В соответствии с этой нормой простое воспроизведение того, что уже было сделано другими, не считается научным результатом.

Бывает и иное. Подчас коллеги-современники данного ученого не в состоянии по достоинству оценить результат его исследований как раз из-за его чрезвычайной новизны, оригинальности, из-за того, что он резко расходится с устоявшимися в науке воззрениями. Таким образом, этот результат на долгое время оседает в архивах науки. Один из наиболее известных примеров — творчество биолога Г. Менделя. В 1866 году он опубликовал свои «Опыты над растительными гибридами», в которых были впервые сформулированы законы наследственности. Однако в научный оборот эти законы вошли лишь после того, как спустя три с половиной десятилетия их переоткрыли К. Корренс, Э. Чермак и М. Г. Де Фриз.

Однако существующие в науке механизмы нормативного контроля не всегда срабатывают со стопроцентной эффективностью. С одной стороны, коллеги-современники подчас не обладают достаточной компетенцией для того, чтобы правильно оценить новый революционный результат. С другой стороны, признание, пусть временное, иногда получают не имеющие должного обоснования и не заслуживающие того идеи.

Речь у нас пока шла о внешнем по отношению к личности нормативном контроле. Он, однако, не исчерпывает собой всех способов и механизмов реализации норм. Наряду с ним существует и внутренний контроль: нормативные ожидания при этом становятся достоянием личности, они интериоризируются, превращаясь в мотивы действия, определяемого не извне, не страхом наказания или стремлением к вознаграждению, а побуждением и желанием, идущим изнутри личности.

Именно такая интериоризация норм и ценностей науки и является стимулом, поддерживающим тех, кто развивает свои новые научные идеи, не получая признания со стороны коллег и даже наталкиваясь на их противодействие.

От других социальных институтов науку отличает то, что этот институт по историческим меркам молодой, еще, видимо, не завершивший процесс своего окончательного оформления.

А. М. Анохин
г. Санкт-Петербург

НАУЧНОЕ ТВОРЧЕСТВО В ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

Антропогенный характер современной цивилизации, жесткая зависимость последней от деятельности человека, его отношения к миру определяют характер современной науки и социальной практики. Лучше всего противоречие между стремлением показать человека, с одной стороны, в его конкретной социальной реальности и, с другой, выявить его неизменную сущность, проявление человеческой субъективности, разрешается в важнейших научных направлениях XX века — социальной антропологии, ищущей новый образ человека социального, и экзистенциализме, признающем абстрактную свободу личности составной частью человеческой реальности. В этих дисциплинах одному из оснований человеческой сущности — научному творчеству, выступающему социокультурным феноменом, отводится значимая роль. Проблема научного творчества всегда привлекала пристальное внимание представителей общественных наук. «Ибо, — как отмечает Э. Тоффлер, — теперь уже несомненно, что знание, этот источник самой высокой власти, с каждой утекающей наносекундой приобретает все большее значение» [1, 574]. Социологию данная проблема касается рядом своих оснований. Прежде всего, изменилось и продолжает меняться само место социальной науки в современной жизни. Как отмечает В. В. Козловский: «Социология становится периферийной областью социальной информации. Из самостоятельного фрагмента и проблемного блока знаний об обществе социология превращается в коммуникативно-информационный контекст социального и гуманитарного познания» [2, 5]. Социальные процессы нашего общества становятся предметом сознательной, целенаправленной научной деятельности, что само предполагает творческие процессы в обществе и, соответственно, креативную составляющую психологии непосредственно исследователей. Научно-техническая революция вызывает соответствующие далеко идущие искажения в социальном пространстве и изменения во взаимоотношении фундаментальных и прикладных наук. Это, в свою очередь,

приводит к изменениям (как конструктивным, так и деструктивным) общества, к его кризисам и порождает новые виды деятельности, позволяет ставить вопрос об их прогнозировании и проектировании. Философские, социологические, педагогические и психологические системы XX века, отражая кризис человеческого бытия, апеллируют к тем или иным аспектам сущности человека. Ключевым моментом для понимания этой проблемы выступает социальная информация, которая представляет собой ориентирующее знание о состоянии социальной системы. Здесь информация — это ценнейший интеллектуальный ресурс в системе жизнеобеспечения общества и его инфраструктура [3, 50].

Особое значение в данном контексте имеет научное творчество в условиях информационного общества. «Информатизацию общества принято связывать с «информационным взрывом» (С. Лем), сущность которого состоит в экспоненциальном нарастании количества социально значимой информации» [4, 374]. Это явление наметилось в конце XVIII века в Европе и связано с нарастанием плотности и объема информации в нарождающемся индустриальном обществе. Процессы урбанизации, сопровождающие революционные буржуазные преобразования в социуме, начинают усложнять коммуникативную систему между людьми даже в условно однородном социуме. Социально-экономические и политические преобразования приводят к росту социальной массы рабочих и сокращению тружеников сельскохозяйственного производства, что способствует объективному увеличению информационных потоков, вызванному потребностями в более эффективном управлении. Научно-техническая революция высвобождает людей из сферы промышленности и, с созданием информационной инфраструктуры в обществе, расширяет сферу информационного производства, которое соединяясь с художественным, образовательным, научным и др. пространствами, приобретает, с одной стороны, свойства им черты, а, с другой, сохраняет свои особенности. Научное творчество, как и любое другое, постепенно становится непосильным (или закрытым, не имеющим социальной представленности) для одного человека и начинает принимать корпоративный, а затем и межкорпоративный характер.

Можно констатировать, что в этом процессе наблюдаются две противоречивые тенденции. С одной стороны, человек «втягивается» внешними силами в социальное пространство со своей субкультурой, нормой и границами. С другой стороны, человек становится более обособленным, безликим, ориентированным на внешние, зачастую чуждые ему ценности. Проблема отчуждения че-

ловека от сообщества (да и от себя самого) приобретает особую остроту в переломные эпохи, когда нарушается внутренняя целостность человека, его связи с внешним миром, размываются ориентиры его жизнедеятельности нравственного, общечеловеческого характера. Такие переломные эпохи вызывают состояние социально-психологического хаоса, «бездомности человеческого духа» (М. Бубер), доминирование прагматических тенденций в науке, поведении, мыслях, отношениях между людьми.

В этих условиях, на рубеже XIX—XX вв., с оформлением теории относительности А. Эйнштейна зарождается новая эра — эра глобальных процессов. Предметные области науки в большей степени начинают охватывать структуры микро- и мегамиров, расширяя спектр исследуемых вопросов. Как только ситуация в науке становится соизмерима с реальной, динамичной жизнью, тот набор средств, удовлетворяющий социум при классической постановке проблем, перестает его устраивать. Человек в информационном обществе оказывается без «проверенных» методик, которые он освоил в системе образования и культуре. Это приводит к соответствующим социальным изменениям. Возникает потребность в дополнительной информации, в соразмерных новых информационных структурах и субъектах этой социоинформационной среды. Более того, изменяются и требования к самому человеку, который взаимодействует с информацией. Он понимается как «открытый» носитель, хранитель и активный преобразователь информации, что уже предполагает научное творчество. Человек выступает как личность и как часть целостной системы, как субъект научного творения. Только в таком случае у него возникает возможность понять и принять современное научное сообщество, находящееся вместе с ним в данной информационной и культурной среде. Стоит отметить, что понятия «культурная среда» и «информационная среда» лишь отчасти имеют пересекающиеся, общие смысловые значения.

В информационном обществе возникает повышенная потребность в развитии информационных средств для создания, передачи, хранения, обработки, тиражирования информации, имеющих метауровень размещения и функционирования. Это приводит к созданию и развитию мировых информационных сетей: телеграф и радио, телефония и телевидение, мобильные и компьютерные и др. Любое комбинированное использование сетей носит глобальное основание, имеет внегосударственный, вненациональный, внеэтнический характер. Процессы и события во всех областях человеческого существования, характерные для XX — начала XXI века,

это, несомненно, масштабные, глобальные явления. К ним можно отнести связные между собой мировые экономические и политические системы (с соответствующими кризисами), две мировые войны (и третью — холодную), распространение глобальных болезней (таких, как СПИД), международный терроризм и многое другое. Все это соединено мировым информационным пространством, составляет единое мировое сообщество, имеющее информационную основу.

Научное творчество и информационное общество имеют, таким образом, общие основания, соизмеримую развивающуюся структуру. Однако нередко это приводит к затруднению или потере идентичности. Цивилизация строится на способности человека соотносить и координировать свои собственные условия деятельности и общения с условиями деятельности и общения множества других людей, осуществляющихся и в разное время, и в разных точках пространства. Информационная цивилизация объединяет людей не только незнакомых, но даже никогда не находившихся (и не могущих находиться) в одно время и в одном и том же месте. Человек должен был научиться не просто общаться с другими, чужими ему людьми, но и свободно чувствовать себя в ситуации общения с воображаемым партнером, с его знаково-символическими, виртуальными проявлениями в опосредованном общении [5, 63]. Поэтому наряду с развитием науки и информационных структур происходит развитие «семиотизации» общества — появление и развитие многочисленных знаковых систем, благодаря которым образуются многокомпонентное «информационное поле», представляющее собой специфическое информационное окружение человека. Возникает проблема информационной (коммуникативной) адаптации человека в обществе [4, 375].

Разрешение этой проблемы возможно через овладение механизмами и средствами информационной культуры, с одной стороны, и полноценной социализации человека в современном обществе (в частности, через механизмы научного творчества), с другой. В процессе исследовательской деятельности мы пришли к выводу, что для активной информативной среды творчество выступает фактором адаптации. Человек постоянно стремится опираться на постоянство, но неизменным является как раз то, что все изменяется. «Неподвижность просто невозможна в постоянно меняющемся мире» [6, 11]. Так как информационная среда — это динамичная, не определяемая однозначно структура, то соразмерной этому может выступать только творческая личность, которая в процессе научной работы трансформирует информацию в соци-

ально значимой среде. «Творческая личность» это не объективная, социально определяемая цель, а субъективная необходимость противопоставления личностного начала человека активной, стрессовой, изменчивой социальной среде — среде, в которой постоянно протекает информационный процесс. Исходя из этого становится очевидной необходимость формирования такой личности, которая могла бы противопоставить внешнему свое сущностное начало; безликой, деперсонализированной информации — личностные смыслы.

Социология чутко реагирует на кризисы человеческого бытия, актуализируя проблему поиска первооснов существования, сущности человека, делает идею человека главной парадигмой решения социально-политических, социально-психологических, социально-педагогических, собственно социологических и прочих проблем. В истории человеческой мысли такой подход получил название гуманистического. Эта возможность поиска исходя из гуманистических принципов для человека наиболее предпочтительна. Именно она дает то напряжение, которое необходимо и характерно для развивающегося человека в научном творчестве, а с принятием этой личностью ответственности начинает выступать фактором стабилизации и совершенствования общества. При возникновении глубинного, личностного резонанса у исследователя будет происходить эмпатическое (или резонансное) сочетание опыта двух или многих людей (группы). Это возможно при понимании своей индивидуальности, своей свободы, своих ограничений и норм. Познать себя в научной деятельности — значит приобщиться и сделать достоянием своей личности уже освоенную другими теорию и практику, отрицание которых в научном творчестве может привести к созданию и проживанию собственного опыта нового. Только в случае целостного, глубинного принятия сложившегося научного ресурса в теории и практике данного общества, при котором личность изменяет свои представления, мы можем говорить об его значимости для данного исследователя; «чужая» методика приобретает личностные черты и становится сущностью человека. Личностный компонент влечет за собой субъективную окраску социального открытого научного процесса и ориентирует приложить свой опыт в область человеческого социокультурного феномена — научное творчество.

1. Тоффлер Э. Метаморфозы власти. М.: АСТ, 2001.

2. Козловский В. В. Практический смысл социологии // Журнал социологии и социальной антропологии. СПб., 2004. Т. 7. № 1 (25).

3. Социальные технологии: Толковый словарь / Отв. ред. В. Н. Иванов. М.; Белгород: Луч — Центр социальных технологий, 1995.

4. Российская педагогическая энциклопедия: В 2 т. М.: БРЭ, 1993. Т. 1.
5. Найдыш В. М. Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. М.: Гардарики, 2002.
6. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества. М.: Весь мир, 2004.

В. С. Кондратенко
г. Екатеринбург

ВОСТОК И ЗАПАД: РОЛЬ НАУКИ В ФОРМИРОВАНИИ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Вопрос о существовании науки на Востоке и Западе является ключевым для понимания различия в сущности самих этих цивилизаций. Развитие научных знаний в том или ином виде оказывало влияние на формирование особого мировоззрения, культуры и менталитета в Европе и Азии.

Западная цивилизация исторически противопоставляла себя цивилизации восточной, вменяя ей в вину «ненаучность» и «отсталость». Формирование этого подхода происходило и было обусловлено исторически.

После того как европейская цивилизация начинает активное освоение мира, ей по необходимости приходится сталкиваться с представителями других народов и культур, уже заполнивших и превративших в ойкумену ту или иную местность. Естественно, что европейцы, стремясь как-то иерархически рассмотреть мир, «рассоставляют» различные общества на разные ступени развития. С точки зрения жителей западного мира с их представлением о едином направленном ходе истории и об участии всех цивилизаций в мировом процессе в равной степени, это является вполне допустимым. Поэтому, видя свое техническое превосходство, европейцы легко пришли к выводу: Восток еще не встал на путь технического прогресса, так как там не было научных революций западного типа, позволивших Западу вырваться вперед и диктовать всему миру свои условия.

Причем следует отметить, что вывод об отсталости Востока делается Европой именно на основании взглядов на науку и технику, остальные же параметры остаются в стороне, либо рассматриваются как несущественные. С точки зрения западного менталитета это вполне объяснимо: культура, ориентированная на развитие и готовая ради скорейшего усовершенствования на любые шаги, оценивает общества по степени их развитости именно в технологическом плане. Вообще же цивилизация Запада ставит себя

в авангарде всей мировой истории, поскольку «в мире, столь остро ощущающем процесс развития и стремление развивающихся стран уравниваться с развитыми, страны Запада уверенно задают тон в сфере технического прогресса. Поэтому-то вестернизация и является собой нечто универсальное, лишенное национально-культурной окраски»¹. Затем формируется и отношение к другой культуре: поскольку они другие и имеют более низкий уровень развития, то эту цивилизацию следует считать не только чужой, но и отсталой. Следуя таким рассуждениям, европейцы определяют то отношение, которое позже будет применяться ко всем странам, кроме самой Европы. Знаменитый европоцентристский подход может быть выражен в формуле: «Европа находится в авангарде всего мира. Только ей принадлежит право решать, по каким правилам существовать и развиваться всем остальным участникам исторического процесса»². Все те процессы, которые происходят в Средиземноморском регионе, рассматриваются как абсолютные. Эта модель принимается как обязательная для всех обществ, иначе попасть в процесс мировой истории просто не представляется возможным.

Однако уже в рамках самой европейской культуры начинает формироваться совершенно иной подход: он не отрицает особой роли Европы в мировом процессе, но видит ее в другом. «Гордые своими точными знаниями, мнящие себя первыми в мире, европейцы, столкнувшись ближе путем науки с Востоком, поняли, что справедливо это старинное чувство очарования восточным миром, что мудрость и красота его нужны нашей жизни, которая станет бледнее без них. Европейцы поняли, что только Восток показал полную мощь человека, громадную непосредственную силу его мысли и чувства, которая была так велика, и без могучего оружия знания. В старое время Восток создавал свою материальную жизнь, думал о прочности — вечности и красоте, не считаясь ни с временем, ни с затраченной силой, т. е. с ценою, в то время как Запад стремился в своей технике достичь наибольшей экономии труда, думая при этом больше о скорости производства, чем о прочности. Кипучая жизнь Запада требовала и требует скорейшего оборота, который имел гораздо меньшее значение для Востока»³. В этой и подобных ей оценках рассматривается принципиально различное отношение, которое существует между западной и восточной цивилизациями, к знанию и науке в процессе становления культуры. «Все великие достижения Востока сделаны при слабом развитии математики и наук, исследующих окружающую нас природу. Понимание природы, процессов ее жизни, жизни нашей планеты, ее

Солнечной системы и вообще окружающего нас мира оставалось всегда чрезвычайно недостаточным на Востоке. Развитие науки и точного знания было незначительно. В технике же ему приходилось заменять громадным опытом слабо развитую, недостаточную теорию»⁴.

Роль Востока видится теперь совершенно в новом свете. Если не оценивать «продвинутость» регионов на основе их технического развития, удастся «увидеть», что «достижения Востока во многих областях не меньше, часто даже выше достижений Запада. Восток ищет другие ответы, ставит другие вопросы, он настолько увлечен вопросами духа, что пренебрегает тем, что считает низшим и отдельным от духа — материей»⁵. Таким образом, получается, что Восток с его оригинальной и неповторимой мудростью, силой и красотой постоянно представляется Западу со своим миропониманием каким-то младенцем и недоучкой. Но Запад все же чувствует ту исключительную мощь человеческого духа, которую проявил Восток и которая абсолютно невозможна для европейской цивилизации с ее приоритетами в сфере рационального и научного знания. «С помощью науки, техники, меры и числа мы, как представители европейской цивилизации, способны проникнуть в глубину вещества и открывать там недоступный Востоку мир бесконечно малых частиц точно так же, как за пределами Земли можем открыть мир бесконечно больших тел. Все это было неведомо Востоку, когда он мощью своего ума проникал в тайны жизни, изучал и создавал понимание того, что ближе всего человеку, — самого человека. И тут мы видим на каждом шагу, как ничтожнейши наши достижения в этой важнейшей для нас области, мы чувствуем постоянно, что Восток здесь во многом сумел подойти ближе к человеку, понять его духовное творчество лучше, чем это делаем мы»⁶.

В рамках данного подхода Востоку наконец-то «даруется право» развиваться по-своему, в зависимости от той внутренней структуры, которая сложилась исторически. Теперь же вопрос об отставании стран Дальневосточного региона становится просто неуместен. Признается, что гносеологические основания цивилизаций базируются на принципиально противоположных началах, что является одним из определяющих факторов различия их мировоззренческих установок. Если Европа ориентирована на удовлетворение человеческих потребностей и ее наука призвана максимально способствовать этому путем поиска наиболее оптимальных путей и решений, то Восток, опираясь на созерцание и «внутреннюю сосредоточенность», стремится наиболее полно и глубоко «ощутить»

самого человека и его место в мире. При этом данные цивилизации для познания используют совершенно различные методы.

¹ Васильев Л. С. История религий Востока. М., 1983. С. 18.

² Кара-Мурза С. Г. Евроцентризм — эдипов комплекс интеллигенции. М., 2002. С. 65.

³ Григорьева Т. П. Дао и логос (встреча культур). М., 1992. С. 19.

⁴ Там же. С. 139.

⁵ Кравцова М. Е. История культуры Китая. СПб., 1999. С. 47.

⁶ Григорьева Т. П. Один из случаев влияния китайской философии на мировоззрение японцев // Роль традиций в истории и культуре Китая. М., 1972. С. 54.

С. О. Белоусов
г. Нижний Тагил

ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ КАК КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ВОСПИТАНИЯ ЛИЧНОСТИ

Современная ситуация в России диктует необходимость переоценки человеческой жизни, поскольку в большинстве случаев произошла утрата традиционных ценностей. Бессмысленность человеческого существования, связанного с его материальным обеспечением, сделала невозможным естественную передачу культурно-исторического опыта от старшего поколения к младшему. Все это непосредственно отражается на таких социальных институтах, как детский сад, школа, колледж, вуз.

В связи с этим возникает проблема поиска культурологических оснований воспитания личности, потому что идеологический подход исчерпал свои возможности. Следовательно, перед нами стоит вопрос: какие культурные истоки выведут современную педагогику из кризиса?

Методологической базой воспитания в XXI веке, по мнению ученых, может стать философская теория ценностей и педагогическая теория духовного воспитания детей. В современной отечественной педагогической науке, парадигмально выстроенной на личностно-ориентированном подходе, появились реальные научно-теоретические предпосылки для развития педагогики духовности, философские истоки которой мы находим в русской философии.

Русский религиозный философ И. А. Ильин писал: *«...самое важное в воспитании — это духовно пробудить ребенка и указать ему перед лицом грядущих трудностей, а может быть, уже подстерегающих его опасностей и искушений жизни — источник силы и утешения в его собственной душе. Надо воспитать*

в его душе будущего победителя, который умел бы внутренне уважать самого себя и утверждать свое духовное достоинство и свою свободу, духовную личность, перед которой были бы бесильны все соблазны и искушения современного сатанизма».

Актуальность этих слов, написанных в начале XX столетия, подтверждается общей тревогой о воспитании человека. Мы видим, что в обществе существует серьезная проблема утраты ценностей. Мы не только не имеем общей национальной идеи, но эта ситуация уже приобрела угрожающий характер, поскольку нынешнее молодое поколение выросло в ценностном вакууме.

Что же собой представляют ценности? Ценности общепринято подразделять на материальные и духовные. Ценность как таковая существует в двух формах: в форме значимости и в форме смысла. Отношение человека к любому объекту имеет две стороны: эмоциональное чувствование и его осмысление посредством выявления и понимания того конкретного смысла, который данный объект несет для субъекта.

Философ М. С. Каган указывает, что смысл появляется там и тогда, когда он обнаруживается в пространстве *«как способ обнаружения субъектом значение объекта для своего субъектного бытия, иными словами — как придание ценности всему, что входит в пространство культуры из мира природы, и тем более всему, что создается самой культурой, и в виде «второй культуры», и в виде различных форм неприродного, имматериального, иллюзорного, творимого фантазией небытия»* [1, 53]. Ценность есть значение для субъекта — благо, добро, красота и т. п., а его оценка есть эмоционально-интеллектуальное выявление этого значения субъектом — переживание блага, приговор совести, суждение вкуса.

Получается, что рассматриваемое изнутри ценностное отношение как некая системная целостность имеет свое содержание и свою форму: его содержание — мировоззренчески-смысловое, детерминированное общим социокультурным контекстом, в котором рождается и *«работает»* конкретное ценностное значение, а его форма — психологический процесс, в котором ценность *«схватывается»* сознанием» [1, 68].

Следовательно, в воспитательном процессе важно учитывать систему ценностей культуры — что называется аксиосферой культуры — и необходимо организовывать ситуации психологического переживания объективированных ценностей для того, чтобы они стали системой ценностей ребенка — что называется аксиосферой личности.

В аксиологических исследованиях указывается, что ценностное отношение требует двустороннего анализа: с одной стороны, выявления закономерностей детерминации его содержания в разных социокультурных контекстах, а с другой стороны, его обратного влияния на функционирование и развитие общества и культуры.

Какова структура ценностей? Ценности можно разделить на социально-политические, нравственные, эстетические, художественные, религиозные и экзистенциальные. Экзистенциальные ценности, являясь системообразующими для развития личности, интегрируют все остальные ценности и отвечают на главный вопрос о смысле жизни.

Значит, воспитывая человека, необходимо обращать внимание именно на формирование иерархической системы ценностей личности. Исходя из определения *«воспитания как процесса становления системы ценностей у ребенка»* нужно определить духовные ценности того общества, в котором происходит данный процесс.

Совокупность ценностей представляет собой аксиосферу культуры, следовательно, человек, принадлежащий к конкретной культуре или обществу, является не просто носителем системы этой аксиосферы, но и индивидуальным субъектом, ее развивающим. Важным методологическим основанием является идея о том, что в истории культуры соотношение разных ценностей не является неизменным, но имеет множество различных конфигураций. Не случайно попытки создать универсальную систему иерархии ценностей, как правило, были весьма уязвимыми. Инвариантными являются только: само наличие того или иного типа аксиосферы в культуре; потребность охватить ценностным осмыслением всю полноту объективного бытия и с позиций всех модификаций субъекта; иерархическое строение системы ценностей, в котором на ее вершину выдвигается то один вид ценностей, то другой.

А имеются ли общечеловеческие ценности? Признано, что абсолютные ценности — это Добро, Красота и Истина. Обратимся к сущности этих категорий.

Добро — высшая духовная ценность. Его сущность неизменна. В качестве добра всегда выступает лишь такое действие, которое обусловлено интересами другого человека, нацелено на удовлетворение потребностей другого. Добро всегда бескорыстно, ибо оно всегда другодоминантно. Нельзя самому себе сделать добро, иначе это действие приобретет оттенок корысти. Только в измерении к Другому, в практическом поступке индивидуальная субъективность человека конституируется в качестве духовного.

Красота — это символ совершенства, это воплощение гармонии, это высшая духовная ценность. Она — символ духовности благодаря своей противоположности полезному, материальному и вынужденному, несвободному.

Истина как и система объективных знаний, в которых схвачен момент надличности познания, независима от субъекта. Этот момент объективности познания является общим основанием для всех познающих — не истины для меня и для тебя, а истина — для нас, вбирающая в себя и правду, и справедливость. Чтобы существовала какая-то определенная истина, должна существовать истина как таковая. Истина как нечто абсолютное является условием любой другой истины и познания вообще. Служить истине — значит служить обществу (в целом), а не какому-то частному интересу, или служить Богу, что то же самое.

Филогенетический путь демонстрирует смену ценностных доминант, постоянную реструктуризацию аксиосферы, которая отражает смысл эпохи или, можно сказать, смысл групповых субъектов. В то же время необходимость обретения смысла на индивидуальном уровне и отбора педагогического содержания для воспитания требует семантической интерпретации аксиосфер различных типов социокультурных сообществ.

Нам необходимо более подробно остановиться на современной системе ценностей, поскольку именно она в настоящее время сможет осветить тот круг проблем, которые являются доминантными в развитии ценностных ориентиров. Информационная насыщенность реального мира является той культурной матрицей, которая проникает во все уголки земного шара, а также в современную Россию.

Принципиальной позицией в воспитании является опора на традиции, национальный менталитет. Необходимо помнить, что историческая реальность русского народа опиралась на общинные связи и права, «мирские» чувства и «мирские» обязанности. Все это является исторической матрицей для возрождения духовности нации. Любить русское надо не по шаблону, одобренному высшей «культурной» цензурой общественного сознания, а опираясь на родной склад мыслей, чувств, желаний и упований, как отмечали русские мыслители.

В онтогенезе аналогично филогенезу происходит динамическая смена ценностных доминант, которая постепенно приходит к более или менее устоявшейся структуре, влияющей на всю жизнь субъекта. Стержнем аксиосферы личности являются экзистенциальные ценности. В этой связи и содержание процесса воспитания

духовности должно опираться на следующие принципы: эмоциональную насыщенность (особенно на первом этапе); гуманитарное равновесие коррелятивности различных экзистенций; динамическую реструктуризацию Абсолютных ценностей. Эти принципы отбора содержания отвечают закономерностям воспитания духовности и влияют на гуманитарное наполнение этого процесса.

Отрадно, что на уровне правительства начали понимать всю важность и сложность воспитательных процессов в современном обществе. Это нашло отражение в Национальной доктрине образования, в которой указано, что система образования призвана обеспечить: историческую преемственность поколений, сохранение, распространение и развитие национальной культуры; воспитание патриотов России, граждан правового, демократического, социального государства, уважающих права и свободы личности и обладающих высокой нравственностью; разностороннее и своевременное развитие детей и молодежи, формирование навыков самообразования и самореализации личности; экологическое воспитание, способствующее бережному отношению населения к природе.

Как видим, особое место в доктрине занимают вопросы воспитания. Воспитание личности ребенка диктуется современными процессами, которые происходят во многих странах мира, в России и в самом образовании. Человек пришел к осознанию, что необходимо преодолевать *«различие между «культурой» и «цивилизацией», между духовным творчеством и накоплением внешнего могущества, мертвых орудий и средств внешнего устройства жизни... противоположность между глубиной и интенсивностью самой духовной жизни, с одной стороны, и экстенсивной распространенностью ее внешних результатов и плодов — с другой, между истинной просвещенностью и блеском внешней образованности, между внутренними нравственными основами жизни и официально возвещаемыми лозунгами, между культурой духа и культурой тела»* [2, 86]. Выход из сложившегося кризиса со всей необходимостью должен решаться с помощью самих воспитанников, их способности к обновлению, желания быть полезным себе и обществу. Все это актуализирует проблему воспитания духовности детей, выдвигая на первый план формирование системы духовных ценностей.

1. Каган М. С. Философская теория ценности. СПб., 1997.

2. Педагогика российского зарубежья. М., 1996.

ФИЛОСОФИЯ КАК БЕЗ-ДЕЙСТВИЕ

Современный мир разительно изменился в течение XX века. В нем с нарастающей быстротой шли процессы во всех сферах общества. Мир полон контрастов и противоречий, в нем царят ужас, бедствия, несправедливости, универсальный моральный хаос и многое другое.

Философия сегодня на распутье. Ею пройдены классический и неклассический (постмодернизм) этапы. Быть философом в наше время считается атавизмом, пережитком. Профессиональных философов называют «мямлями», которые больше ничего не могут и не умеют. Студентов трудно заинтересовать философией, для них — это сложный предмет, который никогда не пригодится им в жизни.

Почему же такое происходит? Попытаемся разобраться в этом, и начнем свое исследование с определения философии.

Философия — это любовь к мудрости, или любомудрие. Философы древности не считали себя мудрецами и не претендовали на обладание мудростью. Носителями мудрости, веками проверенных знаний, истин считались прорицатели, жрецы, старейшины — признанные и непререкаемые авторитеты, «истинные мудрецы», слова которых не подлежали сомнению и безусловно принимались на веру. Философ мог быть лишь искателем, любителем мудрости, мог стремиться к ней, опираясь не на авторитеты, а на собственный разум, используя знания и опыт [1].

В философии главный интерес представляет вопрос, в котором, если он правильно и хорошо сформулирован, наилучшим образом отражается существо проблемы. Сам вопрос, постановка проблемы ценятся не меньше, а то и больше, чем ответ [2].

В нашей стране долгое время основной функцией философии была идеологическая. Философия была нужна правящему классу, чтобы держать народ в повиновении. В настоящее время как в России, так и в других странах происходит «творение» концептов, отсылающих к абсолютно внешнему и друг к другу. Согласно Ж. Делезу и Ф. Гваттари, «философия — это дисциплина, занимающаяся созданием понятий».

В древности философия считалась царицей наук, в нее входили многие науки, которые отпочковались от нее в течение веков. Что же осталось в философии? Да почти ничего...

Одни считают философию наукой, другие — игрой ума, третьи

связывают ее с различными формами мировоззрения людей, состоянием их души, интеллектом, личным опытом и т. п. Кто-то видит в ней цель, способ рационального, иррационального, а то и вовсе интуитивного постижения человеком самого себя и окружающего его мира [3].

Постмодернисты считают, что наука — что-то вроде оскорбления, наука — это ущербная форма сознания [4].

Необходима ли философия как наука современным студентам? Могут ли они применить философские законы и категории на практике? Едва ли. Практика сейчас очень изменчива, а жизнь скоротечна. Новые образы и представления не укладываются в схему, не поддаются классификации отчасти потому, что имеют странную, текучую, бессвязную форму.

Что же касается философствования, то здесь можно привести высказывание Делеза: «Философия лишена самого философского размышления». Философия — это коллаж, деконструкция, ретроспективно построенный образ умопостигаемости.

М. Конш считает, что «философские взгляды являются всего лишь предвзятыми взглядами, простым выражением личности философа, без существенной связи с тем, о чем идет речь» [5].

За две с половиной тысячи лет своего существования философия так и не дала однозначных, бесспорных ответов на многие жизненно важные вопросы, не нашла окончательных, бесспорных решений так называемых вечных философских проблем. Философия не имеет единого, общепринятого языка, бесспорно установленных законов и определенного набора категорий, общезначимых для любых философских учений. Более того, она в принципе не стремится к построению единой системы знаний и, в конечном счете, вообще не направлена на получение точных результатов. Парадокс? Да.

Одни философы полагают, что философия ведет к действию, другие считают, что философия требует бездействия. В истории философии только немецкие философы придали философии деятельностный характер. Особенно примечателен 11-й тезис о Фейербахе К. Маркса: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его». В прежние эпохи философы за рядом исключений не вмешивались в дела своего государства. Философы в основном занимались поиском вечной, универсальной истины; исследованиями и умозрительными рассуждениями о природе, не заботясь об общественных делах. У них можно было попросить совета, они не скупились на них (советы, направленные на устройство государства; советы,

призывавшие к действию). Зачем действовать, ведь лучше посоветовать что-либо сделать.

Должна ли философия быть философией действия? По мысли М. Конша, философ (а следовательно и философия, которую он проповедует) не должен быть человеком действия, он думает для того, чтобы думать. Цель философа — думать и всегда лучше думать, чем действовать [6].

Думать, размышлять, философствовать — значит вопрошать, сомневаться, искать ответы и вновь возвращаться к тому, что еще вчера считалось решенным, казалось бесспорным.

В наше быстро текущее время, в век дефицита времени, в век прагматизма, в век действий (нужных и ненужных), думать — это тяжкий и никчемный труд, которым могут заниматься только профессиональные философы.

Справедливо ли это? Действительно ли философы (и философия) занимаются «ничегонеделанием», «переливают из пустого в порожнее», «бьют баклуши», «гомяют собак», «сидят сложа руки», «доят козла» и т. д.?

Нет. Ведь бездействие — это не пассивность, а сдержанность: «Все хорошо в меру». Бездействие — это манера действовать согласно Дао: Путь Мудреца — действовать, не ожидая ничего (для себя). Лао-цзы советует: «Практикуй Без-действие, занимаясь ничегонеделанием», что означает «действовать без действия; заниматься не занимаясь, вкушать не вкушая; смотреть тем же взглядом на большое; малое, многое...». Необходимо дать вещам возможность идти своим естественным ходом; действовать как можно меньше, если вмешиваться, то умеренно [7].

Человеку необходимо хоть иногда остановиться, сформулировать вопросы, задуматься (о себе и о других), перечитать любимые книги, оценить самого себя, проанализировать свои чувства и сопоставить их с чувствами других людей, привести в гармонию свой внутренний мир. Остановиться для того, чтобы действовать не торопясь, заранее все обдумать, чтобы не допустить ошибки, промаха и не вызвать насмешек. Ведь недаром говорится: «Поспешишь — людей насмешишь».

Именно созерцание делает человека сопричастным вечности, Человеком с большой буквы.

1. См.: Бучило Н. Ф., Чумаков А. Н. Философия. М., 2001. С. 8.

2. См.: Там же. С. 23.

3. См.: Там же. С. 6.

4. См. подробнее: Орлова Э. А. Введение в социальную и культурную антропологию. М., 1994.

5. Конш М. Какая философия нужна завтра // Философия и общество. 2004. № 2. С. 175.
6. См.: Там же. С. 185.
7. См.: Там же. С. 184–185.

А. В. Романов
г. Екатеринбург

ВЕРА И НАУЧНОЕ ЗНАНИЕ

Понятия «вера» и «религиозность» гораздо более неоднозначны, чем понятие «наука». Сегодня термин «вера», замечает П. Тиллих, скорее способен стать причиной заболевания, чем выздоровления, он запутывает и порождает то скептицизм, то фанатизм, то интеллектуальное сопротивление, то отказ от истинной религии. Понятие «вера» — одно из самых неопределенных и многозначных. В силу этого оно являет собой метафору. Смысл его зависит от парадигмы и контекста интерпретации. Но неопределенность понятия конкурирует с широтой его использования. При этом в рамках обыденного сознания предполагается, что это одно из самых определенных понятий. Зачастую термин «вера» становится средством идеологического воздействия, а религиозные символы — средством манипуляции. Так же не может быть и религии «вообще». «Религиозность» характеризуется, как писал В. Джемс, «многообразием» форм. И «научность» предполагает две различные парадигмы: эмпиризм (позитивизм) и априоризм (трансцендентализм). Корректно соотносить не веру и науку «вообще», а конкретные их типы и формы. Выделим основные парадигмы веры, каждая из которых проявляется как в теистической (утверждение Бога), так и в нетеистической форме.

1) *Вера — теистическая установка.* Под верой понимается и мнение, и убеждение — любая установка, связанная с символикой и утверждением бытия Бога. Верующий — это тот, кто участвует в религиозных обрядах, следует традиционным нормам, посещает церковь. Вера выступает критерием конфессиональной идентичности, отождествляясь с воцерковленностью. «Инославные» не достойны гуманности «правоверных» и самого спасения. Отношение науки к таковой вере носит весьма опосредованный характер.

2) *Вера как эмоция.* Вера понимается как эмоциональная сторона рациональных убеждений. Устойчивые эмоциональные состояния порождают устойчивые образы и соответствующие виды реальности (демонов, богов). Чувства лишены объективных, научных оснований. Для Ф. Шлейермахера религиозная вера индивидуальна, она отражает темперамент, эмоциональный склад личнос-

ти. Объективные знания ей чужды. Она порождается чувством абсолютной зависимости. К ней не применимы понятия истинного и ложного. Она не соотносима с абсолютными ценностями и не связана с наукой.

3) *Вера как установка* последующих восприятия и действия. Еще Т. Гоббс веру в Бога отождествлял с привычкой, внушенной с детства. Вера определяется воспитанием и образованием, традициями общности, с которой идентифицирует себя субъект. Она распространяется на основе подражания. Согласно Д. Юму, вера складывается на основе повторения реакций, впечатлений и является субъективной основой идеи причинности. При повторении опыта образуется привычка ожидать конкретные явления, т. е. вера в их осуществление. Для Ч. Пирса, вера есть исключаящая сомнения привычка, готовность к действию. Образование веры — мнения и привычки — единственная цель мышления. Стремление к такой вере он называет «исследованием», но оно не соответствует ни эмпирической, ни априорной парадигме научности.

4) Парадигма *авторитарной веры* опирается на библейские: «если не поверите, не поймете» (Ис. 7: 9) и «верою познаём» (Евр. 11: 3). Для Августина существует два пути постижения истины и Бога: путь авторитета (религиозный) и путь разума (научный). Во времени первенствует авторитет, а по отношению к существу дела — разум. Следовать науке трудно, это дорога для избранных. Для необразованных двигаться к истине проще посредством авторитета. Это «широкий», церковный путь «спасения». Вера, отождествляясь с доверием, предваряет разумное, научное понимание, будучи ниже его. Это доверие без понимания. Авторитарная вера для Э. Фромма — это подпорка для тех, кто хочет обрести уверенность и готовые ответы на вопросы, не осмеливаясь искать их самостоятельно. Наши ограниченность и бессилие проецируются в образ всемогущего Бога, тождественного идолу. Этого идола, согласно Фромму, можно превозносить как милосердного Бога, одновременно совершая во имя его любые жестокости.

5) *Рациональная вера* также именуется «интеллектуальной», «гносеологической», «научной», «доказательной». Знания и понимание предваряют веру. Кто верит, не имея оснований для веры, тот, согласно Д. Локку, увлечен собственными фантазиями. Именно данный тип веры наиболее близок к науке в эмпирической парадигме.

Доказательства неочевидного бытия Бога осуществляются через Его атрибуты, наличие которых в мире может определяться

научными исследованиями. Наука понимается как пропедевтика «патуртеологии» и основа «естественного откровения». Классические доказательства бытия Бога Фомы Аквинского хорошо коррелируют с научными исследованиями и открытиями. «Вера» в Бога как Перводвигатель и Творца сущего подтверждается теорией Большого взрыва. «Большое» (по Ф. Бэкону) познание законов мира приводит к доказательству бытия Бога в качестве Первосущности, Необходимости, Совершенства, Гармонии. Проявление безусловной нравственности в человеке подтверждает наличие Бога как Блага. Неверие определяется отсутствием оснований и аргументов. Вера превращает вероятностные, сомнительные, гипотетические суждения в абсолютные, возможное — в действительное. Вера возможна там, где недостаточно знаний, по достижении которых она упраздняется. Вера аналогична убеждению. Она есть «проглатывание» знания без расчленения — целиком. Таковая интуитивная вера есть источник научных аксиом. В зависимости от величины объективных и субъективных оснований у суждения И. Кант выделяет — в порядке нарастания объективной, научной основы — мнение, веру, убеждения и знания. Вера есть признание истинности суждения при достаточности основания с субъективной стороны и недостаточности с объективной. В убеждении объективного основания уже достаточно. И, наконец, и субъективно и объективно достаточное признание истинности суждения есть знание. Вера Канта ограничивается интеллектом, объективированными, научными формами сознания. В рамках доктринальной веры воспринимаемое целесообразное единство мира подводит к идее Бога как условию этой целесообразности. Предположение существования мудрого творца мира есть условие для стремления чем-то руководствоваться в исследовании природы. Бог тем самым отождествляется с методологическим принципом. Церковная вера, покоящаяся на внешних уставах и законах, в отличие от априорной религиозной веры, по Канту, не является основой нравственности. Таковая вера, по В. Джемсу, — это уверенность в теоретически сомнительном. Из единой посылки следуют два противоположных вывода. Согласно просветительно-атеистической схеме, по мере увеличения информированности человека, приобщения его к знаниям должно происходить вытеснение религиозной веры, или превращение веры в убеждение. И в соответствии с парадигмой просветительно-религиозной расширение непознанного за счет увеличения сферы знания ведет к обратному — углублению и расширению основания веры. В данной парадигме вера понимается как неосуществленное, «недоразвитое» знание. Гносеологичес-

ки предмет веры совпадает с предметом знания. Вера смеет рассуждать о предмете, о котором следует знать. Предмет рациональной веры отождествляется с предметом естественных наук. Предметом же наук является и Бог, Бог как Сущность, Закон, Методологический Принцип, Первоначало. Ученые размышляют о Всевышнем в парадигме именно рациональной веры. Богословие же существует лишь в границах естественной, nature теологии. Предмет веры — законы действительного. Ее основания текучи и изменчивы: они меняются с развитием науки, познания. В эпистемологической вере устраняется противопоставление веры знанию и науке. Эволюция науки не ведет к противоречию веры современному знанию. Верующий доверяет интеллекту. Мышление формирует веру. Вера корректируется теоретически и практически. Она или становится более сомнительной гипотезой, с перспективой опровержения, или же — согласно Спинозе и Канту — через трансформацию в убеждение превращается в несомненное знание. Физикалистские представления древних греков носили характер рациональной веры. Как атомизм Демокрита, так и учение Аристотеля о небесных сферах — пример веры-гипотезы. Первая осталась в тысячелетиях, вторая растворилась в мандальных мифологемах. В той же мере «доказательству» бытия Бога служит «палеонтологическая» вера Кювье в то, что останки динозавров — результат неудачного Творения. В том же ряду и вера в то, что Большой взрыв — акт Творения мира из ничего. Гипотетическая вера выступает основой подобных «доказательств». Данного вида «религиозная вера» отличается от «научных убеждений» не основанием, а символическим выражением предмета. Научные обоснования бытия Бога не отличаются от доказательств существования, к примеру, «черных дыр». Наличие «трансцендентного» объекта подтверждается через проявление его атрибутов. У «дыры» — это поглощение материи, у Бога — природные закономерности, космогоническое всемогущество. Атрибуты Бога приобретают технократический характер, вытесняя атрибуты антропологические, нравственные. «Бог ученого» — это Бог не новозаветный, а ветхозаветный, не Бог Сын, но Бог Отец, это лишенный личностных черт Бог-технократ. Вера отождествляется с метафизической составляющей любой науки. Религия, по А. Эйнштейну, являет собой веру в рациональную природу реальности. Религия в данной парадигме идет впереди науки, определяя ее креативную составляющую. Ученые любят Бога в виде значимых для них атрибутов — концепций, методологического принципа, идеи рациональности. Данная вера — это принятие вероятностного по своим основаниям суж-

дения в качестве абсолютного. Она отсеивает невозможное — научно необоснованное.

6) *Вера как абсурд*. Согласно этой концепции (ап. Павел, Тертуллиан, Б. Паскаль, С. Кьеркегор, М. Унамуно, Н. Бердяев, о. П. Флоренский, К. Барт) сила и глубина веры определяются ее несоизмеримостью с разумом, величиной ее парадоксальности и абсурда. Таковая вера произрастает не из доверия авторитету, не из доказательств, а из «высшей жажды субъективности» (Кьеркегор), она проецирует абсолютные для субъекта ценности. Суждения веры для рационального сознания неотличимы от иллюзий и лишены смысла. Для Л. Витгенштейна трудность заключается в том, чтобы понять отсутствие основания у веры. Вера есть нарушение закона достаточного основания. Мы верим в собственное бессмертие, но убеждены, на основании в т. ч. и научных данных, в обратном. И сама вера — насколько это сфера не души, но духа — ускользающий объект, о ней нельзя построить теорию. Вера противится использованию эмпирических методов в ее изучении.

Классическая проблема соотношения веры и знания, дабы избежать идеологичности и манипулятивности, может решаться лишь в плоскости анализа конкретных парадигм прежде всего самой веры.

Е. В. Рыльцев
г. Нижний Тагил

ВЕРА КАК НАУЧНАЯ ЦЕННОСТЬ

От эпохи античности до Нового времени вера считалась величайшей ценностью во всей мировой культуре. Мыслители Нового времени отказались от представления о ее значительной роли в науке. Современная эпоха требует переосмыслить отношение к вере.

1. Трудности, связанные с определением веры

Традиционно понятие «вера» определяется с помощью понятия «доказательство». Например: «Вера есть способ знания без доказательств» (С. Н. Булгаков) [1]. При сопоставлении этих понятий могут возникнуть некоторые трудности, о чем замечательно пишет И. Лакатос: «Многих работающих математиков смущает вопрос, чем же являются доказательства, если они не могут доказывать. С одной стороны, они знают из опыта, что доказательства могут быть ошибочными, а с другой, — по своему догматическому углублению в доктрину они знают, что подлинные доказательства должны быть безошибочными. Математики-прикладники обычно

решают эту дилемму застенчивой, но крепкой верой, что доказательства чистых математиков являются «полными» и что они действительно доказывают. Чистые математики, однако, знают лучше — они уважают только «полные доказательства», которые даются логиками. Если же их спросить, какова же польза или функция их «неполных доказательств», то они большей частью теряются» [2]. Получается порочный круг: чтобы дать определение веры, требуется определить, что есть доказательство, а для этого необходимо определение веры.

Другая логическая трудность заключается в том, что традиционно понятие «доказательство» сопоставляется с понятием «истинность»: «Доказательство есть логическая операция установления истинности какого-либо утверждения при помощи других утверждений, истинность которых уже установлена» [3]. Проблем не возникает, когда в ходе рассуждения можно убедить в истинности какого-либо суждения любого мыслящего человека, например, при несложных доказательствах математических теорем. Иная ситуация складывается, когда одно и то же суждение считается истинным последователями одного мировоззрения и ложным последователями другого. Например. Пусть некоторое рассуждение приводит к выводу о существовании души. Православные могут признать его убедительным. В этом случае оно будет выполнять ту же логическую роль, что и доказательство в его традиционном понимании. Однако то же рассуждение будет совершенно неубедительным для свидетелей Иеговы. Явится ли данное рассуждение доказательством существования души? Православные ответят утвердительно, свидетели Иеговы — нет. Можно ли с полной достоверностью решить вопрос о существовании души? С православными согласятся католики, а свидетелей Иеговы поддержат буддисты.

Из затруднительного положения, связанного с определением веры, постараемся найти выход с помощью раздела логики, который я называю догматической логикой. К его необходимости приводят следующие обстоятельства. Мышление людей, исповедующих разное мировоззрение, существенно различается. Это приводит, во-первых, к понятиям логического древа и логического пространства, во-вторых, к необходимости пересмотреть традиционное понимание доказательства.

2. ЛОГИЧЕСКОЕ ДРЕВО И ЛОГИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО

Для того чтобы наши формулировки были более лаконичны, назовем любую научную теорию, философское или религиозное

учение системой теоретического знания. Примеров можно привести великое множество: теория относительности, классическая механика, учения Платона, Аристотеля, буддизм, бахаизм и т. п.

Логическое древо — совокупность догм, определений и важнейших выводов какой-либо системы теоретического знания.

Любая научная теория, философское и религиозное учение включает в себе неповторимое логическое древо. Сколько теорий и учений, столько и логических древ.

Логическое пространство — единство логического древа и авторитетных источников какой-либо системы теоретического знания.

3. Догматическая логика

Догматическая логика — раздел логики, изучающий логические пространства различных систем теоретического знания.

Под догмой здесь подразумевается логическое основание, что не равнозначно догматизму как методу. Любая догма принимается без доказательства, однако может иметь определенное логическое обоснование.

4. Коллективное и всеобщее логическое пространство

Логическое пространство может быть коллективным или всеобщим.

Коллективное логическое пространство — логическое пространство, в пределах которого склонна или способна мыслить определенная группа людей.

Примерами могут служить логические пространства неевклидовой геометрии, квантовой механики, учений Канта, Гегеля, православия, католицизма и т. п.

Всеобщее логическое пространство — логическое пространство, в пределах которого мыслит подавляющее большинство мыслящих людей человечества.

Например, таковыми являются логические пространства евклидовой геометрии, арифметики, элементарной алгебры.

Мышление одного и того же человека в разное время, как правило, связано с разными логическими пространствами: при решении математических или физических задач, при философских или религиозных размышлениях.

5. Коллективное доказательство

Итак, понятие доказательства традиционно связывается с понятием истинности. Однако то суждение, которое считают истинным люди, мыслящие в каком-либо общем для них логическом

пространстве, инакомыслящие могут не признавать таковым. Я предлагаю связывать понятие доказательства не с истинностью, а с убеждением в истинности, и поэтому различаю понятия всеобщего, коллективного и мнимого доказательства.

Коллективное доказательство — аргументация в подтверждение какого-либо суждения, в результате которой убеждение в его истинности может появиться только у людей, мыслящих в пределах какого-либо коллективного логического пространства.

Можно предложить также иные термины — «условное доказательство», или «парадоказательство».

Например, ссылка на Библию, весьма убедительная для православного христианина, как правило, малоубедительна для неверующего человека. Иными словами, для православных людей она может стать коллективным доказательством какого-либо суждения, но не будет доказательством в традиционном понимании этого слова, т. е. убедительным для всех мыслящих людей человечества.

Можно ли доказать существование Бога? История философии повествует, что с древних времен и по сей день любой аргумент в пользу Его существования принимается одними людьми и отвергается другими. Поскольку некоторые рассуждения способны убедить определенные группы людей в существовании Бога, они являются коллективными доказательствами Его существования.

Суждение, в подтверждение которого приведено коллективное доказательство, назовем условно доказанным, или парадоказанным.

Чистые математики и математики-прикладники мыслят в несколько различных, хотя и во многом совпадающих логических пространствах. Поэтому аргументация, которая может вполне устроить математика-прикладника, не всегда удовлетворит чистого математика. Иными словами, она может явиться коллективным доказательством некоторого суждения для математика-прикладника, но не для чистого математика.

6. ВСЕОБЩЕЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО

Всеобщее доказательство — аргументация в подтверждение какого-либо суждения, в результате которой убеждение в его истинности может появиться у всего разумного и строго логически мыслящего человечества.

Примерами являются несложные доказательства математических теорем.

Классификация рассуждений на всеобщие и коллективные доказательства, на мой взгляд, позволяет пролить некоторый свет на решение проблем, о которых писал И. Лакатос: «чем же являются

доказательства», «какова польза или функция неполных доказательств», по иной терминологии, коллективных доказательств. Их функция заключается в том, что они убеждают в истинности каких-либо суждений людей, мыслящих в коллективных логических пространствах.

7. Мнимое доказательство

Возможны аргументы, которые могут заставить некоторых людей признать истинным ложное суждение. Подобные рассуждения можно назвать мнимым доказательством.

Мнимое доказательство — аргументация в подтверждение какого-либо ложного суждения.

Можно предложить также иной термин — «псевдодоказательство».

Например, прокурор может привести аргументы против невиновного человека, скрыв некоторые важные факты или не зная их. Эти доводы могут показаться убедительными для судей, которые посчитают обвинение доказанным. В этом случае аргументация будет мнимым доказательством вины человека.

Суждение, в подтверждение которого приведено мнимое доказательство, назовем мнимодоказанным, или псевдодоказанным.

8. Понятие веры в догматической логике

Итак, все суждения можно разделить на аргументированные и неаргументированные. К убеждению в истинности аргументированных суждений могут привести всеобщие, коллективные или мнимые доказательства.

С помощью этой классификации суждений определим понятие «вера». Можно привести равносильные формулировки, которые различаются лишь в терминах.

Вера — признание истиной неаргументированных, условно доказанных или мнимодоказанных суждений.

Вера — признание истиной неаргументированных, парадоксальных или псевдодоказанных суждений.

Итак, с помощью некоторых понятий догматической логики возможно, на мой взгляд, дать определение веры, разорвав порочный логический круг и избавившись от тех логических трудностей, которые могут возникнуть при сопоставлении понятий доказательства и веры, доказательства и истинности.

9. Вера как научная ценность

По степени обобщения научные знания условно можно разделить на фундаментальные, знания средней степени обобщения и

знания прикладного характера. Основаниями любой науки являются утверждения, принимаемые без доказательств, причем без доказательств всех перечисленных нами видов, т. е. принимаемые на веру. Эти основания: догмы, постулаты, аксиомы, принципы — играют решающую роль при решении фундаментальных научных проблем, имеющих мировоззренческое значение. Например, в физике таковыми являются проблемы, связанные с пространством, временем, взаимодействием и т. д.

При исследовании великого множества научных задач, связанных со знаниями средней степени обобщения, выводы также определяются принятыми на веру основаниями науки, ее мировоззренческими установками. Например, этические нормы в христианской культуре основываются на учении, согласно которому человек переживает лишь одно воплощение на Земле. Потому естественным для них считается равноправие всех людей. Если признать истинным учение о перевоплощении душ, то можно прийти к выводу, что равноправие таит в себе опасность: нельзя равные права предоставлять и человеку, который только начинает цикл перевоплощений, т. е. далекому от совершенства, и человеку совершенному, завершающему этот цикл.

Наконец, при решении прикладных задач принимаемые на веру основания науки часто не имеют особого значения. Например, расчет параметров электрического двигателя никто не связывает с учениями близкодействия или дальнего действия.

Таким образом, при решении подавляющего большинства научных задач, причем наиболее важных из них, определяющее значение имеют основания науки, принимаемые на веру.

Необходимо признать веру величайшей научной ценностью.

1. Афоризмы о религии и вере. Минск; М., 2000. С. 56.
2. Лакатос И. Доказательства и опровержения. М., 1967. С. 43.
3. Курбатов В. И. Логика. Ростов н/Д., 2001. С. 173.

О. А. Лядова
г. Екатеринбург

ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ ЭТИКА: ЗА И ПРОТИВ

Вопрос о профессиональной этике сейчас, когда наша страна стремится стать одной из развитых, т. н. цивилизованных стран, стал наиболее актуален, чем когда-либо. Это уже не просто досужие разговоры в той или иной профессиональной среде, професси-

опальная этика стала одной из самостоятельных дисциплин, изучаемых в специальных и высших учебных заведениях. Существует деловая этика, бизнес-этика, профессиональная этика менеджеров, юристов и пр., а существует ли (или должна ли существовать) профессиональная этика ученого?

Можем ли мы говорить, что ученый — это профессия, стоящая в ряду многих других? Или же ученый — это особый способ бытия, особый способ восприятия мира? Необходимо ли в академической среде, «населенной» людьми с определенными научными степенями и званиями, вводить особые этические и моральные нормы? Либо же ученый это такой же человек, как и все остальные, может быть, чуть более углубленный в изучение определенного предмета, и специальные нравственно-этические категории ему не нужны?

Есть еще один вопрос, который меня интересует. Собираясь посвятить себя и свою жизнь определенной области науки, я постоянно нахожусь в академической среде, совмещая научно-исследовательскую деятельность с преподавательской. Так уж получилось, что одно без другого невозможно. Поэтому, кроме поиска ответов на собственные вопросы, я стремлюсь зажечь в умах и сердцах студентов интерес к той дисциплине, которой занимаюсь. И тут, как мне кажется, возникает определенная дилемма (непосредственно касающаяся вопроса о профессиональной этике). С одной стороны, наше сотрудничество со студентами можно назвать чисто деловым, поскольку мы связаны всего лишь на один курс (я имею в виду курс философии в вузе) и после экзамена разойдемся, и быть может, никогда не встретимся больше. В ходе такого «делового общения» устанавливаются определенные правила игры, выполнение которых обеими сторонами обеспечит взаимовыгодную и беспрепятственную деятельность.

С другой стороны, мы люди, и оставаться в ходе общения со студентами беспристрастной, как греческая истина, невозможно. За год между преподавателем и студентами устанавливаются некоторые человеческие отношения, основывающиеся на определенном этическом фундаменте. В силу этого возникает вопрос: этот фундамент, те ценности и моральные нормы, на которые я опираюсь в ходе взаимодействия со студентами, есть общечеловеческие нравственно-этические аспекты, или же мне как преподавателю, необходимо создание новых специальных этических категорий?

Я полагаю, что выделить такую профессию, как ученый, невозможно. Статус ученого не предполагает получение специального образования. Род деятельности — ученый — это не осуществле-

ние своих профессиональных обязанностей ежедневно с 8 до 17 часов, с двумя выходными и ежегодным отпуском.

Да, ученый такой же человек, как все остальные, он настолько погружен в избранную им дисциплину, в установление междисциплинарных и межкультурных связей, в поиск глубинных смыслов, что постепенно научная среда поглощает его целиком. Человек настолько становится укорененным в научной деятельности, что она постепенно переходит из рода занятий в способ бытия. Такой способ бытия предполагает построение особой картины мира, базируется на определенных мировоззренческих аспектах. Можно говорить, что академическая среда — это специфическая среда со своими правилами, законами и ценностными ориентирами, т. е. можно говорить о действии в научном сообществе особого этоса.

Кто-то может сказать, что прежде всего человек, кем бы он ни был, должен расставить приоритеты: либо ты ученый и ничего кроме научных исследований для тебя не существует, либо человек с присущими ему слабостями и достоинствами. Соблюдая этические нормы, я проявляю себя как самодостаточная уникальная личность. Несмотря на то, что я — существо социальное и, живя в обществе, примеряю на себя различные социальные роли, прежде всего я неизменная, тождественная себе личность, остающаяся собой в различное время и в различных ситуациях. И если мне для осуществления каждой роли (а ученый это тоже своего рода социальная роль) приходилось бы подводить определенный морально-этический фундамент, то это вызвало бы некоторые трудности. Во-первых, пришлось бы из совокупности общечеловеческих моральных аспектов вычленять специфические ценностные ориентиры, что достаточно проблематично, т. к. никто не даст критерия, в соответствии с которым та или иная норма подходит ученому, другая юристу, третья еще кому-либо. Во-вторых, могу ли я в таком случае утверждать свою идентичность как persona, смогу ли обрести то единство апперцепции, о котором говорил И. Кант, когда мое сознание будет поделено на множество отдельных кусочков? Не грозит ли это существованию моей личности вообще? Конечно же, требовать такой полярности глупо и бессмысленно. На мой взгляд, любой человек, каким бы видом деятельности он ни занимался, остается человеком. Он выстраивает взаимоотношения с окружающим миром согласно существующим в данном социуме нравственно-этическим парадигмам и в силу своих интеллектуальных способностей, воспитания и образования.

Ученому, который в силу своей деятельности постоянно общается со студентами (аспирантами, соискателями, кандидатами, док-

торами наук), необходимо сочетать в себе как чисто человеческие качества, без которых невозможно общение, так и принципы и установки академической, научной среды, дабы студенты ощущали свою принадлежность к данному сообществу, данному этосу.

Таким образом, я полагаю, что профессиональная этика как отдельная дисциплина — не более чем дань моде и капиталистическим устремлениям в нашей стране. Исполняя свои профессиональные обязанности, тот же юрист, менеджер, если он действительно профессионал, в первую очередь проявляет себя как самоценная личность, действия которой не зависят ни от каких внешних факторов. В своей деятельности он опирается прежде всего на общечеловеческие этические нормы и моральные принципы, близкие любому человеку, которые в определенной мере сопряжены со спецификой профессии и направлены, как мне кажется, на восприятие любого человека (в том числе и клиента) как полноценной личности.

М. П. Меняева
г. Челябинск

ХАРАКТЕРИСТИКА НАУКИ КАК СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ФЕНОМЕНА В ТВОРЧЕСТВЕ П. А. СОРОКИНА

Питирим Александрович Сорокин — выдающийся русско-американский мыслитель, имя которого долгое время в нашем Отечестве запрещалось произносить вслух, а работы почти не издавались. Он родился и прожил в России до 1922 г., затем был выслан из страны за критическое отношение к власти большевиков, эмигрировал в США, где как социолог получил международное признание.

Личность П. А. Сорокина многогранна. Его отличает разнообразие научных интересов. Несмотря на то, что П. А. Сорокин более всего известен как социолог, он соединил в себе также талант философа и культуролога.

Характер творчества П. А. Сорокина отражает его попытку охватить социальный универсум: ему принадлежат общегуманитарные, социально-прикладные работы, в которых закладываются основы нового, интегрального знания, обобщающего достижения всех общественных наук. Кодом мышления П. А. Сорокина является интегрализм.

Значение научного наследия П. А. Сорокина выходит за пределы его времени. П. А. Сорокин заглянул в будущее, соединив

прошлое и настоящее. Для этого он воспользовался нелинейной оптикой, использовал элементы синергетического подхода, получившего распространение в современной науке. Его применение позволило узреть то предельное основание, которое помогает обрести точку опоры, прочный фундамент в неустойчивом, нестабильном существовании современного мира.

П. А. Сорокина выделял в мире явлений особое явление — надорганическое (социокультурное), рассматривал его как системное образование со *смысловым* принципом взаимосвязи всех его бесконечно многообразных составных элементов. К одной из важнейших форм феномена надорганизма мыслитель относил науку. Социокультурная реальность, по П. А. Сорокину, интегрируется в целостность прежде всего значениями, ценностями. Именно они являются универсальным компонентом социокультурных явлений и имеют первостепенную важность для понимания структурных и динамических свойств и причинных отношений внутри этих явлений. Социокультурные системы самого высокого уровня, сфера которых превосходит отдельные общества, ученый назвал суперсистемами.

П. А. Сорокин различал две противоположные — «идеациональную», «чувственную» и промежуточную между ними «идеалистическую» социокультурные суперсистемы, основным критерием выделения которых считал способ познания в трех его основных формах: рационально-умственный, эмпирически-чувственный и интуитивный. Истина, найденная с помощью интегрального использования всех трех каналов познания — чувства, разума и интуиции — это более полная и более ценная истина, нежели та, которая найдена через один из этих каналов. Все три канала познания дополняют друг друга.

Согласно П. А. Сорокину, каждая из культурных суперсистем пронизана одним общим фундаментальным принципом и основана на общей шкале ценностей. Так, «идеациональную» суперсистему культуры характеризует ориентация на императивные, трансцендентные ценности. Она основана на принципе сверхчувственности и сверхразумности Бога как единственной реальности и ценности (культура Брахманской Индии, буддизма, даосизма, культура Греции VIII—VI вв. до н. э., культура средневековья). Объективная реальность в «идеациональной» суперсистеме нематериальна, скрыта за чувственными проявлениями (например, нирвана, дао, брахма). Она рассматривается как неподвижное, неизменное, вечное бытие Абсолюта. Здесь преобладают духовные потребности (спасение души, служение Господу, исполнение священного долга, моральные

обязанности), уровень удовлетворения которых максимально высок. Происходит рациональная модификация индивидуального духовного «Я», предпринимающего усилия по освобождению личности от чувственных соблазнов, повседневных, земных забот. Превалирует традиционно уважительное отношение к природе. Истина постигается лишь посредством внутреннего опыта (откровения, медитации, экстаза, божественного вдохновения). Поэтому она абсолютна и вечна.

«Чувственная» культурная суперсистема строится на базе чувственного познания. Только то, что мы видим, слышим, ощущаем, осязаем и воспринимаем через наши органы чувств, является действительным и ценным. «Чувственный» тип культуры стремится освободиться от ценностей «идеациональной» культуры, находя собственные ценности в повседневном, земном, материальном мире, и потому моральные принципы в нем гибки, относительны и зависят от обстоятельств. В этой системе реальность видится как становление и изменение материальных явлений. Потребности больше плотские, физические, чувственные (голод, жажда, секс, убежище, комфорт). Уровень их удовлетворения высок, царит культ комфорта, утилитаризма и гедонизма, метод их удовлетворения — эгоистическая переделка, эксплуатация внешней природы (евро-американская культура, которая начала формироваться в эпоху Возрождения и достигла пика развития в последние столетия истории человечества). Истина может быть найдена лишь в чувственном опыте, и потому она имеет временный и относительный характер.

«Чувственную» и «идеациональную» суперсистемы П. А. Сорокин считал чистыми типами, «идеалистическую» — переходным, занимающим промежуточное между ними место. Она образуется как органический синтез, интеграция двух полярных типов и появляется в истории тогда, когда в познании преобладает интуиция в двух ее формах — чувственной и рациональной. «Идеалистическая» суперсистема формируется тогда, когда имеет место относительный баланс рациональных и чувственных стимулов, ее ценности принадлежат как Небу, так и Земле. Признавая идеальный мир высшим, она не объявляет чувственный мир простой иллюзией или негативной ценностью. Напротив, поскольку чувства находятся в гармонии с идеальным, они обладают позитивной ценностью. Объективная реальность и материальна, и сверхчувственна; частично познаваема органами чувств, разумом, и частично непознаваема. Потребности и телесны, и духовны; удовлетворение целей требует как улучшения самого себя, так и трансформации окружения (греческая культура V—IV вв. до н. э., культура Западной

Европы 13—14 вв.). Идеалистическая истина представляет собой созданный разумом синтез идеациональной и чувственной истин.

Согласно П. А. Сорокину, жизненный путь социокультурных суперсистем является крайне многовариантным. Они последовательно перетекают одна в другую, претерпевая любое количество флуктуаций. Причина замены одной суперсистемы другой лежит, по мнению П. А. Сорокина, в неспособности людей найти истинный баланс ценностей существования. Переход от одной суперсистемы к другой сопровождается кризисом, который означает трансформацию ценностей, смену миропонимания, истощенность созидательных возможностей старой суперсистемы и актуализацию потенциально заложенных в ней творческих сил новой суперсистемы. На определенном этапе господствующая система ценностей (П. А. Сорокин называл это принципом «лимита») становится ложной и стереотипной, дезинтегрируется и заменяется другой, соответствующей новому видению мира. Кризисное состояние суперсистемы напрямую связано с особенностями того фундаментального принципа, который составляет основу — способом познания. Каждый способ познания неизбежно относителен, и культурная система, построенная на одном из них (либо чувственном, либо рациональном, либо интуитивном), таит в себе причину своего разложения, замены ее новой суперсистемой. Следует отметить, что такой взгляд на кризис позволяет обнаружить позитивный момент в его характеристике, а также выявить в концепции социокультурной динамики П. А. Сорокина новационные элементы методологии, которая впоследствии получила название синергетической. По П. А. Сорокину, кризис — не гибель и не состояние наивысшего расцвета суперсистемы, а отражение переходной стадии от одной формы к другой. Культура у П. А. Сорокина подобна самоорганизующейся системе, внутренняя жизнь которой представляет собой взаимодействие элементов, влекущее совершенствование системы как целого. Движение от изначальной аморфности к образованию структурных связей между элементами, постепенное повышение уровня организованности системы, затем распад сложившихся связей под влиянием каких-либо сил и формирование новой, качественно отличной от предшествующей системы — такова логика развития социокультурных систем П. А. Сорокина. В качестве созидающего начала, конструктивного механизма выступает состояние хаоса, беспорядка, являющееся условием достижения новой гармонии, порядка.

П. А. Сорокин констатировал глубокое кризисное состояние «чувственной» суперсистемы нашего времени, считая, что оно мо-

жет, быть преодолено переходом к новой социокультурной суперсистеме — «идеациональной». «Настоящий кризис, — писал ученый, — представляет собой разрушение чувственной суперсистемы, за которым последует новая интеграция» [1].

П. А. Сорокин подробно анализировал формы проявления этого кризиса в разных сферах культуры, в том числе и в науке. Проявление кризиса в науке «чувственной» суперсистемы П. А. Сорокин связывал с излишним эмпиризмом как познавательным принципом, с сильной прагматической ориентацией. Идеалом стала переделка природного мира с целью увеличения комфорта. Познавательный интерес сосредоточен на изучении чувственного мира со всеми его качествами и связями, а также на технологических изобретениях, служащих чувственным потребностям людей. Отсюда разрушительные для человечества изобретения и проекты, потеря социальной ответственности ученых и в ответ — саморазрушение, порождение недоверия к науке, распространение всевозможных суеверий. Чем больше усложняется эмпирическая наука, тем больше усугубляется чувство неуверенности человека. Наука стала материалистичной даже в трактовке духовных явлений. Человек понимается как «комплекс электронов и протонов», живой организм как многообразие отношений типа «стимул — реакция» и не более того. Людские отношения и социально-культурная жизнь дегенерируют до уровня жестокой борьбы, исход которой зависит от физического перевеса сил (бесконечный поток современных войн).

Этапы выхода из кризисного состояния П. А. Сорокин символически обозначил триадой: «кризис — катарсис — воскрешение». Путь изменения науки «чувственной» суперсистемы он видел в создании единой интегральной теории познания, которая резко поднимет гносеологическую роль интуиции и органично объединит чувственно-эмпирический уровень познания с рациональным, что обеспечит основу для всеобщего знания. Согласно П. А. Сорокину, предельно всеобщее знание может быть получено только с помощью применения сверхчувственно-сверхрационального канала познания. Сущность этого феномена зафиксирована П. А. Сорокиным в терминах *concidentia oppositorum*, *mysterium tremendum et fascinosum* (совпадение противоположностей, тайна ужасающая и захватывающая), последний из которых сходен с принципом *docta ignorantia* — знающего незнания — Н. Кузанского [2].

Кодом мышления П. А. Сорокина стал интегрализм, а принцип — гармония. Вклад мыслителя в науку сравним с «коперни-

канской» революцией в сфере социально-гуманитарных наук. Его теория динамики социокультурных суперсистем предвосхитила концепцию смены парадигм в науке Т. Куна. На наш взгляд, П. А. Сорокин реализовал парадигму культуроцентристского мировосприятия.

Восприняв традиции русской и западной наук, П. А. Сорокин смог наметить главные тенденции нашего времени и сформулировать ответы на его вызовы. Идеи П. А. Сорокина становятся живым знанием для нас, т. к. сделанные им предупреждения об опасностях, таящихся в стремительно развивающейся науке «чувственной» суперсистемы, чрезвычайно актуальны.

Исследования П. А. Сорокина, какой бы конкретной теме они ни посвящались, подчинены единой генерализующей идее, своего рода сверхзадаче — поиску средств совершенствования человеческой жизни.

1. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 433.

2. См.: Лесков Л. В. Синергетика культуры // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. 2004. № 4. С. 35–58.

Г. П. Ковалева
г. Кемерово

АКСИОЛОГИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФИИ РУССКОГО КОСМИЗМА ДЛЯ РЕШЕНИЯ АКТУАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ СОВРЕМЕННОСТИ

Философия русского космизма является одним из направлений, через призму которого рассматриваются перспективы дальнейшей эволюции человеческой цивилизации. Это обусловлено рядом моментов:

1. Проблемами духовного возрождения России и человечества в целом;

2. Поискem подходов к обоснованию нового мировоззрения и выработке на его основе новой научной картины мира;

3. Поискem выхода из глобальных проблем, порожденных интеллектуальной и хозяйственной деятельностью человечества;

4. Поискem новых подходов в науке и новых технологий на базе идей русских космистов;

5. Поискem русской национальной идеи, составной частью которой является «органическая связь с космосом, истоки которой уходят в далекое прошлое» [1, 272];

6. Проблемами перехода от современной «потребительской» цивилизации к построению «ноосферной» цивилизации;

7. Проблемой осмысления целостности культурно-исторического развития России с арийско-ведических времен до наших дней и перспектив дальнейшего развития России.

Задачей настоящей работы является раскрытие проблемы генезиса философии русского космизма в ее историософском изложении, акцентирование внимания на основных представителях русского космизма и их идеях, раскрытие роли аксиологии русского космизма для решения актуальных проблем современности.

Среди исследований русского космизма выделяются работы С. Г. Семеновой, активно изучающей творчество Н. Ф. Федорова; А. Г. Аксенова, исследующего труды В. Н. Муравьева; Н. Н. Моисеева, анализирующего труды В. И. Вернадского; В. Н. Демина, изучающего древнейшие корни русского космизма; Ф. И. Гиренка, одного из первых, кто обратился к трудам русских космистов, поставившего проблему возникновения русского космизма и его классификации; А. Д. Урсула, разрабатывающего теорию устойчивого развития России на основе идей русского космизма. Изучению философии всеединства посвящены труды В. Н. Акулинина, Л. Е. Шапошниковой, Г. Ф. Гараевой и др. Онтологические основания русского космизма исследовали О. Д. Куракина, С. Ф. Денисов, Л. В. Фесенкова и др. Рассмотрение эмпирионистской философии А. А. Богданова, ее онтологии и гносеологии, тектологии как основы кибернетики и системного подхода имеется в трудах Э. Г. Винограя, Г. П. Ковалевой, Е. В. Шиленкова, Г. Д. Гловели и др. Новые парадигмы человеческой эволюции на базе идеи ноосферы развиваются в трудах А. Е. Акимова, Г. И. Шипова, Т. Ф. Акбашева, В. П. Казначеева, Н. Н. Моисеева и др.

Н. Н. Моисеев, в частности, считает, что «возможности общества потребления — цивилизации, возникшей в результате неолитической революции, — исчерпаны или близки к исчерпыванию... человечество вступает в эпоху качественного изменения характера своего развития. Если пользоваться языком теории динамических систем, оно вступает в фазу бифуркации, когда будет происходить смена каналов самого процесса общественной эволюции, самого типа эволюционного развития общества (а может быть, и самого характера антропогенеза)» [2, 16]. Философия русского космизма способствует формированию мировоззренческих универсалий, выработке миропонимания, помогающего людям выжить в критических ситуациях. На первое место выходят аксиологические ценности, провозглашенные в трудах русских космистов. Ус-

пешное решение этих мировоззренческих проблем, по мнению космистов, является ключом к будущему общества.

Философия русского космизма составляет органическую часть всей русской философской мысли, а во всемирной философской традиции рассматривается как феномен. Уникальность философии русского космизма состоит в том, что она находится как бы на перекрестке западных и восточных философских традиций. Влияние восточной философии, восточного мистицизма на русскую философскую мысль отмечают В. В. Зеньковский, Л. В. Фесенкова, В. А. Росов и др. В философии русского космизма преобладают установки онтологизма, антропоцентризма (тема человека, его судьбы и пути развития), панморализма, напряженное внимание к социальной проблеме, приоритет интуитивного мышления над рационалистическим.

Космизм является неотъемлемой чертой русской ментальности, так как географически, культурно-исторически и ментально Россия является правопреемницей древнейших человеческих цивилизаций — арийской, ведической и славянской (В. Н. Демин, А. И. Асов, Ю. Миролюбов и др.). *Космизм* — это философское мировоззрение, в основе которого лежит знание о космосе и представление о человеке как «гражданине мира» (киники, стоики, И. Кант, М. К. Мамардашвили), а также о микрокосме, подобном макрокосму [3, 512]. *Русский космизм* — это философское течение, рассматривающее бытие как коэволюционную систему природы, общества и человека, или единый космос.

Термин «коэволюция» был введен научным сообществом в процессе поиска альтернативы существования человека и биосферы. Смысл, вкладываемый в сочетание «коэволюция человеческого общества и биосферы», означает почти то же самое, что и термин «ноосфера». По мнению Н. Н. Моисеева, отыскание условий альтернативы гармоничного существования человеческого общества и природы — это и есть обеспечение коэволюции [4, 152]. Коэволюционная система природы, общества и человека — это гармоничная система совместного существования всех трех составляющих в их единстве и противоречивости, возможность их целенаправленного развития, что и обеспечивается принципом синергии, саморазвития и направлением человеческого разума. Иными словами, коэволюция — это направленное развитие человека и окружающей среды.

Проблемы космоса изучали ученые всего мира (Т. де Шарден, К. дю Прель, Ш. Фурье и др.), однако такой активной устремленности в околоземное пространство, как у отечественных филосо-

фов, у них не существует. Например, И. Кант, создавший стройную космическую концепцию, только с созерцательным восхищением смотрел в звездное небо. *Пафос же русского космизма — вторжение в космос с целью решения всех проблем человечества, снабжения его энергией, обеспечения его благосостояния, преодоления смерти и т. д.*

Принято считать, что русский космизм зародился во второй половине XIX века и в начале XX века оформился в философское течение. Но человек всегда ощущал себя неотъемлемой частью Вселенной. Об этом говорят многочисленные археологические данные и исторические исследования.

В древних учениях Бог, Космос и Человек были неразрывны. Представление об этом целостном единстве распалось после открытий И. Ньютона, Г. Галилея, Н. Коперника и др. Западный мир пошел по своему собственному пути, в нем возобладали рационализм, эгоизм, потребительское отношение к природе. Но на Востоке связь человека с Природой-Космосом сохранилась и по сей день. Прослеживается она и в российской истории с древнейших арийско-славянских времен. Например, в философии Г. С. Сковороды органично сливаются миропредставления славянского язычества и православия. Н. А. Бердяев считал, что человек нового сознания не может отречься ни от язычества, ни от христианства.

А. Н. Радищев (1749—1802), признавая полную реальность материального мира, считал вещество живым и тем самым предвосхитил идею «живой Вселенной» К. Э. Циолковского. М. В. Ломоносов пытался объединить принципы науки и религии. Философия П. Я. Чаадаева представляет собой синтез мистического и христианского. Для Чаадаева человечество «есть один человек», и каждый из нас — участник работы «высшего сознания». Это высшее (мировое) сознание, которое он мыслил по аналогии с мировой материей, не есть «субъект», а есть лишь «совокупность идей», и эта «совокупность идей» есть «духовная сущность Вселенной». Выдающийся русский хирург Н. И. Пирогов (1810—1881) считал, что нельзя свести понятие жизни к чисто материалистическому объяснению и пришел к миропониманию, которое называют биоцентрическим. Он приходит к учению о реальности «мирового мышления», о том, что человеческое «я» не есть продукт химических и гистологических элементов, а олицетворение общего вселенского разума. Даже первые русские революционеры были проникнуты идеями космизма. Например, М. А. Бакунин считал, что человечество есть Бог, вложенный в материю, а назначение человека — перенести небо, перенести Бога, которого он в

себе заключает, на землю для того, чтобы поднять землю на небо. По его мнению, бесконечность эволюции Вселенной проявляет приближение божественного человечества к божественной цели.

Такая мировоззренческая позиция — синтез духовного и материального в устройстве Вселенной, нашла свое дальнейшее развитие в космической философии К. Э. Циолковского, в его размышлениях о первопричине космоса, воле Вселенной и разумных силах космоса. Материальная Вселенная, согласно К. Э. Циолковскому, есть порождение воли первопричины космоса, а человек и его воля есть только порождение воли Вселенной. Материя в космической философии Циолковского выступает в двух формах — видимый материальный мир и невидимый материальный мир (существа, состоящие из более легких элементов и господствовавшие дециллионы лет назад). Космос Циолковского населен существами разного уровня развития: есть те, кто старше человека в своей эволюции, они составляют иерархию разумных сил космоса, есть те, кто стоит ниже человеческой эволюции. Цель космоса — счастье и благосостояние разумных существ. Человек занимает промежуточное положение в цепи эволюции живых существ, его задача — путем самосовершенствования достичь высокого духовного и материального уровня и стать сотрудником космоса.

Идея «живой Вселенной» нашла свое дальнейшее развитие в творчестве А. Л. Чижевского, В. И. Вернадского и оформилась в современной науке в *антропный космологический принцип*, согласно которому наш мир устроен таким образом, что он в принципе допускает возможность появления человека как закономерного этапа эволюции материи. Кроме того, возникла такая дисциплина, как *синергетика* — учение о самоорганизации материи (основатели Г. Хакен, И. Пригожин). Синергетический подход подводит конкретно-научную базу под умозрительные философские постулаты о внутренней активности материи, ее стремлении к структурной организации.

Философия русского космизма оформилась в творчестве Н. Ф. Федорова (1828—1903). Свою «Философию общего дела» он характеризовал как универсальный проект, учение об активном отношении к природе. Общее дело — это прежде всего регуляция природы, управление ее слепыми силами, в том числе и в деле воскрешения. Центральным звеном в философии Н. Ф. Федорова является учение о субморализме — проект нравственного совершенствования человечества.

Наибольшего развития в последние десятилетия получили идеи В. И. Вернадского о ноосфере и автотрофности. Ноосфера — это

оболочка вокруг Земли, созданная разумом человека. Н. Н. Моисеев, анализируя процесс антропосоциогенеза, рассматривает рождение интеллекта как начало нового периода мирового процесса саморазвития материального мира. Жизнь и интеллект представляют собой естественные и типичные проявления самоорганизации материи. Они резко расширяют сферу возможных организационных форм материального мира и тем самым ускоряют процесс развития. Поскольку человек, в отличие от всех других существ, не имеет собственной экологической ниши, ею является вся планета, человек будет ее устраивать для себя. Н. Н. Моисеев приходит к выводу, что «ноосфера — это организм, целью которого является обеспечение процветания человечества как единого целого» [4, 157]. Только процветающая биосфера может служить вместилищем процветающего человечества. Поэтому человек должен приспосабливать свои потребности, свои общественные институты к требованиям и условиям, позволяющим не только сохранить, но и развить биосферу.

А. Д. Московченко, развивая идею В. И. Вернадского об автотрофности, размышляя над автотрофными технологиями, дает классификацию цивилизаций:

1. Цивилизация, технологический уровень которой близок к современному уровню на Земле;

2. Цивилизация, овладевшая энергией, получаемой своей звездой;

3. Цивилизация, овладевшая энергией в масштабах своей Галактики;

4. Цивилизация, овладевшая энергией межгалактических систем.

В соответствии с типами технологически развитых цивилизаций А. Д. Московченко выделяет следующие типы ноосферы [5, 73]:

1. Предноосферная (до промышленных революций XVIII в.);

2. Земная гетеротрофная ноосфера, связанная с научными и технологическими революциями начиная с XVIII века и по настоящее время;

3. Земная автотрофная ноосфера, связанная с овладением автотрофными природными и социальными технологиями;

4. Звездная автотрофная ноосфера (овладение технологией своей звезды (в нашей системе — Солнца);

5. Галактическая ноосфера, или ноосфера Галактики, связанная с овладением технологиями межзвездных систем.

В. И. Вернадский считал, что человеческий разум, активно перестраивающий все вокруг себя, может перестроить и свою собственную природу, то есть перейти к непосредственному синтезу пищи без посредничества организованных существ, умению под-

держивать и воссоздавать свой организм, как растение, синтезируя питательные вещества из самых элементарных неорганических веществ, используя при этом лучистую энергию космоса. По сути дела В. И. Вернадский предложил новый способ обмена веществом, энергией, информацией человека с окружающей средой. Новый (автотрофный) способ обмена позволит изменить технологический и нравственный облик человечества.

Таким образом, в настоящее время на базе идей русских космистов формируется новая технологическая реальность, которой будет соответствовать новое научное знание, а будущие технологии связаны с переходом к вещественной и энергетической автотрофности.

Не меньшее развитие получил панморализм русского космизма. Он вылился в поиск новых парадигм человеческого развития. Рассматривая вопросы современного миропонимания и общей логики развития, Н. Н. Моисеев пришел к выводу о том, что биосфера — это очень сложная, существенно нелинейная динамическая система, у которой, вероятно, существует много каналов эволюции (аттракторов), то есть много состояний квазиравновесия. Потеря квазиравновесия означает не разрушение системы, а переход ее в другой аттрактор — в окрестность другого квазиравновесного состояния. Эти различные состояния биосферы будут качественно отличаться друг от друга: характером циркуляции атмосферы и океана, распределением температур и влажности и т. п. При смене аттрактора должна происходить и качественная перестройка биосферы. Ученый ссылается на серию компьютерных экспериментов, проведенных в начале 80-х годов XX века, которая позволила увидеть, как станет перестраиваться биосфера под действием резких и сильных воздействий, вызванных действием человека, например, в результате ядерной войны. Оказалось, что конечное состояние биосферы после катастрофы будет качественно отличаться от современного: биосфера не исчезнет, но и не вернется в свое исходное состояние, и это новое состояние квазиравновесия вряд ли окажется пригодным для жизни человека. Моисеев подчеркивает, что потерю стабильности биосферы нельзя отождествлять с экологическим кризисом. Из кризиса можно выйти. А возвращение биосферы в состояние, пригодное для человека, может не состояться. Ученый считает, что спасти положение может выработка некой *стратегии* развития планетарного сообщества, при условии, что знания станут достоянием миллионов людей. Если к тому же человечество сумеет проявить «Коллективную Волю», то такая стратегия *может быть реализована* [2].

Академики РАЕН А. Е. Акимов и Г. И. Шипов на базе философии русского космизма, в частности идеи ноосферы В. И. Вернадского, создали свою концепцию дальнейшей эволюции человечества. По мнению ученых, глобальной «Целью — Сверхзадачей Человечества является обеспечение его эволюционно ориентированного развития в гармонии с Природой, в гармонии с Ноосферой, в гармонии с Большим Космосом» [6, 33]. Учеными предложены новые технологии с использованием энергии физического вакуума, которые в будущем позволят создать экологически чистое производство промышленной, сельскохозяйственной, медицинской продукции, обеспечить энергией средства транспорта и связи.

Таким образом, идеи русского космизма приобретают на современном этапе человеческого развития первостепенное значение. Аксиологические ценности русского космизма служат источником идей в поиске решения глобальных проблем человечества, пересмотре научной картины мира и выработке новых парадигм дальнейшего развития человечества, создания новых технологий и т. п.

1. Троицкий Е. С. О русской идее: Очерк теории возрождения нации. М., 1994.

2. Моисеев Н. Н. Универсум. Информация. Общество. М., 2001.

3. Философия: Всемирная энциклопедия. М., 2001.

4. Моисеев Н. Н. Человек и ноосфера. М., 1990.

5. Московченко А. Д. Проблема интеграции фундаментального и технологического знания. Томск, 2001.

6. Акимов А. Е. Торсионные технологии в XX веке: эволюционный взлет вместо апокалипсиса // МАЙ. 1998. № 2.

А. М. Тихомирова
г. Екатеринбург

НАУКА И БУДУЩЕЕ РОССИИ

Перед Россией в четвертый раз за последние триста лет встает задача догоняющего развития, ликвидации отсталости. В первый раз она стояла при Петре I, во второй раз — при Александре II после поражения в Крымской войне, в третий раз — в 20-е годы XX века после Первой мировой и Гражданской войн. Может быть, пора перестать догонять и разработать стратегию опережения?! Страна развивается по сырьевому пути. За этим выбором огромные социальные силы — люди, разбогатевшие на экспорте сырья. Экспертные оценки показывают, что сырьевой вариант развития нашей экономики в будущем приведет к ухудшению положения

страны. Наши главные стратегические ресурсы не только сырьевые, минеральные богатства, но и наш научный потенциал¹. Можно напомнить историю Японии, которая по-другому построила стратегию ликвидации отсталости: скупая передовые технологии, начала строить заводы «завтрашнего дня» и резко вырвалась вперед. Сейчас это же делает Китай, который стремительно прорывается на третье место в мире по объему ВВП.

Понятие «научный потенциал» подчеркивает, что важны не столько наука, образование и техника сами по себе, по отдельности, сколько их система, синтез. В правительственных документах о государственной научно-технической политике развитие науки и техники отнесено к высшим государственным приоритетам, но не декларация ли это? Так, по оценкам директора Института истории естествознания и техники В. М. Орла, страны Большой семерки тратят на научные исследования до 500 млрд долл. в год. А современная Россия лишь около 1 млрд долл. Социальные последствия либерализации российского общества для научного потенциала страны были двойственны. Обобщенная картина выглядит более или менее позитивно: отказ от цензуры, снятие идеологического давления, кадрового контроля, свобода выбора тематики научного исследования, преодоление изоляции от мирового научного сообщества, связи с западной наукой — все это положительные изменения. Но отказ от финансирования научных исследований, попытка воспроизвести на нашей почве грантовую систему, сокращение количества людей, работающих в науке, старение научных кадров, «утечка мозгов»... Большинство исследователей отечественной науки оценивают ее современное состояние крайне негативно.

Многие надежды середины 1990-х годов не оправдались или оправдались не до конца. Грантовая система финансирования наложилась на клановый характер нашей науки и не заработала в полную силу. Не пришли заказчики-инвесторы из-за рубежа, чтобы оживить наш простаивающий научный потенциал. Они предпочитают обычно находить научных разработчиков ближе к месту производства. Есть и другие причины, по которым западные инвесторы не спешат вкладывать деньги в российскую науку и производство. Очень показательна история известного венгерского завода «Икарус», который во времена СЭВ производил до 20 тыс. автобусов в год, а сейчас выпускает только 300 штук. При этом рядом с заводом западные предприниматели начали строить завод по производству спортивных «Ауди». Они не захотели приобрести старое простаивающее производство, не захотели проблем со

старым управленческим аппаратом, социальной сферой предприятия. Но строят рядом, так как им необходимы рабочие старого завода, их индустриальные навыки, опыт. В условиях глобализации мира страны периферии, к которым, к сожалению, относится Россия, неизбежно лишаются не только чужих мозгов, но и своих. Миграция ученых из России продолжается. Западные компании уже с третьего курса начинают опекают перспективных студентов МГУ и других престижных вузов столицы. Сначала им предлагаются стипендии, потом стажировка за рубежом, а потом и приглашения на работу. Принимая весной 2002 г. участие в анкетировании студентов и аспирантов из Екатеринбурга, проходивших в прошлом стажировку в США по программе «Акт в поддержку свободы», мы обнаружили, что треть молодых людей из списка для опроса уже выехала из России в США или Канаду. В Германии и Канаде даже приняты законы, облегчающие получение гражданства специалистами, нужным экономике страны.

Между тем старые науки уже «вложились» в технологии. Мы до сих пор пользуемся плодами тех научных разработок. Например, уральские военные заводы продают Китаю и Индии сегодня военную технику, созданную на базе НИОКР 1970-х годов. Где же наука для технологий завтрашнего и послезавтрашнего дня?! Научный потенциал стремительно устаревает. На встрече в УПИ в честь трехсотлетия уральской металлургии говорилось о том, что средний возраст техники в отрасли — 43 года. Основное оборудование отрасли было введено еще в 1960-е годы. Академик Р. В. Рывкина на конференции «Новые технологии и образ жизни» в Санкт-Петербурге в июне 2002 г. ссылаясь на многолетние исследования своего отдела во ВЦИОМе, утверждала, что, по оценкам директоров ведущих оборонных предприятий страны, только 47 % их оборудования соответствует требованиям современного производства. В нефтяных корпорациях начала формироваться своя, ведомственная наука. Но и здесь проблемы. Поскольку у нас нет работающих законов об интеллектуальной собственности и инновационной деятельности, в корпоративной науке царит режим полнейшей секретности, запрета на публикации, что не благоприятно для развития исследований.

Россия, если она хочет остаться сильной страной, обеспечивающей рост жизни населения, не может двигаться вперед иначе, как через развитие науки и высоких технологий. Выделить только отдельные науки и научные направления как перспективные и развивать и поддерживать только их опасно, так как в науке очень важна системность, а главное неизвестно, что может стать важным завтра.

¹ Экс-президент США Б. Клинтон, отвечая на вопрос о том, относит ли он Россию к развивающимся странам, заметил, что развитость науки и образования в нашей стране не позволяют дать такую оценку.

Н. В. Золотарева
г. Ижевск

РОЛЬ НАУКИ В ВОЗРОЖДЕНИИ ИДЕОЛОГИИ В РОССИИ

В современном российском обществе отсутствует какая-либо идеология, способная сплотить население. К сожалению, это в очередной раз показали события последнего времени. Возвращение к коммунистической идеологии невозможно вследствие того, что люди привыкли жить по законам рынка с присущей ему конкуренцией и пусть иногда, но с номинальными правами и свободами.

Отсутствие идеологии — комплекса идей и концепций, с помощью которого человек понимает общество, социальный порядок и самого себя в этом обществе и в мире — кризис нашей цивилизации. То, что мы не можем противостоять терроризму, ставшему обыденным в нашей стране, проблема не финансового, а идеологического характера. Что же происходит на самом деле?

В условиях вхождения России в информационную стадию развития обладание информационной, экономической и политической властью, а также владение новейшими техническими средствами и методами психологического воздействия создает возможность использовать демократические институты в качестве инструмента социального господства. Данное социальное господство базируется в первую очередь на манипулятивных возможностях массовой коммуникации.

Термину «манипуляция» обычно приписывается негативный смысл. Под ним понимают воздействие на человека, группу людей с целью побуждения к действиям, противоречащим собственным убеждениям индивидов. Реальные цели и мотивы манипуляторов практически всегда расходятся с объявленными. Главная цель манипуляции тщательно скрывается. К людям, сознанием которых манипулируют, относятся как к объектам, своего рода вещам. Манипуляция — технология власти, а не воздействие на поведение друга или партнера. Кроме того, манипуляция не только побуждает человека, находящегося под ее воздействием, делать то, что желают другие, она заставляет его хотеть это сделать. Манипулятивное воздействие средств массовой коммуникации (СМК) мож-

по рассматривать в ракурсе причинно-следственных отношений, где в качестве «причины» будет выступать информация, поступающая через различные средства коммуникации и способствующая удовлетворению интересов людей, заказавших ее. Следствие — изменение общественного мнения или определенное поведение субъектов массовой аудитории.

Манипулирование общественным сознанием оказывается возможным, потому что СМК оперируют субъект-объектной формой общения. Аудитория, потребители информации — это всего лишь объекты, на которые направлено воздействие.

Воздействие на массовую аудиторию манипуляторы осуществляют, как правило, через посредников. Наиболее удобный посредник — СМК. Манипуляции общественным сознанием с помощью СМК стали одной из основ управления в России. Манипуляции сознанием осуществляются на всех социальных уровнях. Манипуляторами выступают правительство страны, политические партии, общественные организации, олигархи, местные власти, информационные агентства, редакции газет и т. д. Таким образом, использование манипулятивного воздействия массовой коммуникации стало одной из основных социально-философских проблем государственного управления в России.

Манипуляции сознанием осуществляются на фоне очень низкого жизненного уровня населения. Манипулятивные технологии базируются на бесконечном потоке информации, порождающем хаос в сознании людей. Упор делается на развлекательную функцию массовой коммуникации. Большая часть проблемного содержания заменяется занимательным. Сокращение объема и времени комментариев и аналитических программ ведет к деградации мышления населения. В итоге общество становится все более легковерным для восприятия разного рода мифов.

Однако еще Ю. А. Шерковин писал о наличии предела насыщения информацией. Информация манипулятивного содержания не является исключением. При перенасыщении однообразной информацией происходит отказ реципиентов от своих прежних предпочтений и взглядов, связанных с этой информацией. Наиболее склонны к такой смене взглядов люди, не имеющие прочных, устойчивых собственных мнений и испытывающие перекрестные воздействия разных источников информации, то есть типичная современная аудитория СМК. Протест может выразиться и в более открытой форме — бунта или переворота.

Дальнейшее упование на манипулятивные методы управления может привести страну к катастрофе. Чтобы выйти из этого тупи-

ка, необходим открытый диалог власти и общества, необходим переход от информационного манипулирования к информационному управлению, основанному на изучении интересов и потребностей общества и их удовлетворении.

Ключевым элементом культуры, на котором будет базироваться наше постиндустриальное общество, с полным правом может стать наука. Именно наука с помощью СМК способна преодолеть разрыв, образовавшийся в информационной пирамиде нашего общества, установить связь между властью и обществом.

Особенно наглядна роль науки в становлении идеологий в переломные моменты в жизни общества, когда происходит ломка социальных структур, производственных отношений, системы власти. И сама наука как часть культуры в эти моменты переживает глубокие изменения. Но она остается единственным элементом общества, которому граждане в любом случае склонны доверять.

Глубокие изменения в обществе невозможны без идеологического обоснования. При формировании идеологического обоснования «люди от власти» вынуждены обращаться к науке, как в донаучный период обращались к жрецам и священникам. Наука участвует в создании основ идеологии главным образом через воздействие на человека: путем изменения картины мира, путем внедрения научного метода (как метода познания, так и метода мышления).

Идеология, обосновывающая политический порядок, производственные отношения, соотносится с понятиями, в которых человек мыслит свое существование в обществе. Они неразрывно связаны с картиной мира и пониманием места человека в этом мире. В начале 1990-х годов в нашей стране важнейшими по своему идеологическому значению стали понятия «свобода» и «прогресс». В настоящее время необходимо наполнить эти понятия позитивным смыслом.

РАЗДЕЛ 2

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ: ЕДИНСТВО ПОЗНАВАТЕЛЬНОГО И ЦЕННОСТНОГО ОТНОШЕНИЙ

С. С. Кралин
г. Екатеринбург

АКСИОЛОГИЯ ПРЕДМЕТНОЙ ОБЛАСТИ

Предсказание науке аксиологических характеристик предполагает существование чего-то «науке» контрарного, чему возможно предсказывать аксиологические характеристики в известном смысле противоположные. Так, рассуждения о «вине науки» постулируют существование дискурсов, которые нельзя обвинить в сопричастности негативному. Аналогично мнения о ценностной нейтральности науки утверждают наличие практик, ценностно не нейтральных. Представляется, однако, более интересным осмыслить в терминах аксиологических оппозиций не соотношения между наукой и чем-то вне ее, а некоторые взаимоотношения *внутри* самой науки.

Когда, однако, можно ожидать, что аппарат аксиологических категорий будет *изоморфен* архитектонике выбранного нами фрагмента науки? Когда соотношения между ними будут аналогичны отношениям между различными артефактами науки и тем самым будут способны описывать эти последние? Есть основания полагать, что это произойдет в случае, когда речь пойдет о математике. В самом деле, некоторый *глобальный* изоморфизм философского и математического дискурсов налицо. Как тот, так и другой таковы, что «метавопросы» об их существе и сущности могут быть рассмотрены внутри них самих. Такое невозможно нигде больше. К примеру, ответ на (псевдо)вопрос «Что такое физика?» явно не является последовательностью физических формул или экспериментов. Вообще, сходство философского и математического дискурсов отмечалось с самых древних времен.

Действительно, математикам свойственно характеризовать свои теоремы, доказательства и методы такими словами, как «красивая», «изящное», «мощный». Мы, однако, займемся не выяснением того, что именно должно подразумевать под этими характеристиками теорем, методов и доказательств. Покажем, что аксиологические

предикаты могут быть приписаны *предметной области* математической теории. Фундаментальная аксиологическая оппозиция «хорошее — плохое» будет звучать в нашем случае как «структурированное — неструктурированное» или же «упорядоченное — хаотическое». Ясно, что одна и та же предметная область может оцениваться по-разному на разных этапах существования математики, разными сообществами математиков и т. д. К примеру, если находят возможным говорить о «красоте фракталов» [1], то менее чем за 100 лет до этого по поводу аналогичных объектов Ш. Эрмит писал Т. Стильтесу: «Я с негодованием отворачиваюсь от этой ужасной язвы...».

Могут также возразить, что «плохая» предметная область наукой рассматриваться не может. Можно было бы ответить, что излагаемые ниже следствия аксиологических характеристик предметной области имеют место в случае ненаучных форм познания либо же на раннем этапе развития исследовательской программы, и это было бы справедливо. Мы, однако, утверждаем, что в математике начала XX века существовали по крайней мере две исследовательские программы, ориентированные на предметные области существенно более «плохие», чем считалось допустимым прежде. Речь пойдет о связанном прежде всего с именем Л. Э. Я. Брауэра интуиционизме и об осуществлявшемся в рамках французской школы теории функций изучении фрактальных объектов.

Если предметная область мыслится как «плохая», то косвенные способы рассуждений невозможны. Отсюда два следствия: *интенциональность* контекстов и вытеснение метамышления *ортомышлением*. Нужно также заметить, что универсумом рассмотрения в случае «плохой» предметности будет являться *время*.

1) Невозможность косвенных способов рассуждений.

Практикуется своеобразный сингуляризм, когда рассуждать о всяком предмете можно и нужно «исходя из него самого», «в факте и таковости его бытия» (М. Хайдеггер).

И действительно, Брауэр наиболее известен своей критикой закона исключенного третьего — логической фигуры, позволяющей утверждать существование объекта не конструктивно, а просто ссылаясь на характер тотальности, в которую этот объект включен.

Фрактал же способен говорить о себе сам: он — самоподобен. И даже множество Мандельброта, призванное характеризовать условия связности жюлианов, оказывается в некотором смысле, составленным из них самих. Последнее может являться иллюстрацией и к следующему пункту.

2) Ортомышление.

Ортомышлением мы называем ситуацию полагания предметной области неиерархизированной. Оно может существовать в двух вариантах — либо как наличие (мыслимость, доступность) лишь одного «уровня» (рода предметов), либо как своеобразное «слияние», «складывание», «склеивание» этих «уровней» (родов предметов).

Здесь сразу же вспоминаются брауэровские «последовательности, зависящие от решения проблем», с помощью которых Брауэр генерирует («слабые») контрпримеры к классическим теоремам. Относительно же фракталов можно добавочно констатировать, что условиям ортопредметности удовлетворяет феномен итерации, эпифеноменологией которого фракталы и являются.

3) Интенциональность.

Интенциональностью мы называем ситуацию зависимости объекта от способа его построения или отыскания.

Манифестацией интенциональности в интуиционизме является небезызвестное «расщепление основных математических понятий». Многие классические тождества оказываются лишь непротиворечивыми (т. е. их отрицания являются ложными). Но они не являются (интуиционистски) истинными — они сопоставляют объекту различной степени косвенности.

Равным образом и фрактал есть построение, интенциональное по природе, ибо не существует другого построения, приводящего к тому же «результату».

4) Время.

«Единственно априорным элементом в науке является время», — говорит Брауэр [2]. Именно во времени существуют свободно становящиеся последовательности. Математика и есть наука об умственных *построениях*. Бесконечность, чтобы остаться бесконечностью, должна быть лишь потенциальной.

Точно так же фрактал есть процесс, не аппроксимируемый чем-то предзаданным статическим.

Выше были описаны результаты, к которым приводит представление об предметной области как о «плохой». Не приводя примеров, проговорим паттерны, характерные для «хорошей» предметной области. Во-первых, это возможность косвенных способов рассуждений. Во-вторых, возможной оказывается иерархия разного рода объектов и языков. С учетом второго косвенные способы рассуждений существуют трояким способом. Это либо *холизм* по отношению к *части*, либо *редукционизм* при рассмотрении *целого*, либо же некоторый *функционализм*, сводящий предмет к другому

равнопорядковому ему. Наконец, это экстенциональность — предметная область существует в горизонте своей вещности, не деформируемой методологически.

1. Пайтген Х.-О., Рихтер П. Х. Красота фракталов. Образы комплексных динамических систем. М., 1993.

2. Brouwer L. E. J. Collected works. Vol. 1: Philosophy and Foundations of Mathematics / Ed. by A. Heyting. Amsterdam, North-Holland Pub. Co., 1975.

О. С. Гилязова
г. Екатеринбург

АКСИОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО ОСНОВАНИЯ ПОЗНАНИЯ

Научное познание (любого рода — и естественно-научное, и особенно гуманитарное) обречено сталкиваться с онтологической и гносеологической проблематикой, когда выходит к своим основаниям, изучаемым философией науки. Но философия науки, уделяя значительное внимание проблемам специфики научного (да и вне-научного) познания, научной реальности как объекта, зачастую пренебрегает рассмотрением проблем ценностного статуса собственно онтологических и гносеологических оснований науки. Познание, уже в качестве познания (еще до социального измерения), изначально аксиологично, как аксиологична познаваемая им действительность.

Действительность — всегда аксиологична, ценностно окрашена. Действительность — это не только *что-то*, но и *для кого-то*, и всегда *чья-то*. Она не только интенциональна, но и личностна. Действительность — во многом аксиологическая модальность, т. к. является ценностью, но не этического или эстетического характера (в данном случае она, скорее, выступает носителем ценности, нежели самой ценностью), а онтологического. Действительность оценивают в качестве действительности на основе собственной аксиологической (которую считают онтологической) оценки. Хотя действительность — это очевидность, но очевидность оценивают в качестве очевидности за счет собственных предпочтений (показательным в этой связи является пример Р. Декарта, для которого «последней» очевидностью, далее которой сомневаться невозможно, стало самосознание: онтология находит свое безусловное и последнее основание в гносеологии).

Сама по себе действительность безразлична, и отношение к самой действительности как к понятию — небеспристрастно. Чаще всего это высший статус, который присваивают только тому, что

отвечает всем строгим требованиям, предъявляемым этим статусом: быть взаправдашним, очевидным, подлинным, общезначимым, проверяемым. Всему этому еще находят критерии, хотя очевидность очевидного не уловить, по крайней мере можно уловить не раньше, чем оно стало неочевидным (по тогда и улавливать нечего). Но не всегда сам статус действительности оценивают как нечто положительное. Впрочем, чаще всего отрицательно оценивают не статус действительности как таковой, а то, что претендует на право называться ею, не имея на то оснований. И тогда говорят о настоящей действительности в противовес той, которая обнаруживается не совсем настоящей — высшей, истинной (например, действительность сна, яви, земной жизни) — в свете единственно подлинной, ибо действительность как таковая не только и не столько личностна (единоличностна), но и вообще единственна. Другие действительности по сравнению с ней — не совсем действительны, это вид неких квазидействительностей, те, что с какими-то оговорками, из снисхождения, может быть, и могут считаться приближающимися к статусу действительности, но не являются ею.

Выстраивают иерархию реальностей, между которыми могут быть непроходимые разрывы, и каждая из которых, в меру своего господства (и прикованности в т. ч. за счет своей пристрастности к ней человека: недаром не только буддизм, но и христианство осуждают привязанность к наличному бытию (которое не стоит этого), которая становится цепями зависимости, не отпускающих к высшему, более подлинному бытию) претендует на статус действительности, т. е. единственной подлинности.

Но действительностью, т. е. единственностью, может быть только одна — и притом высшая (наивысшая из всех) реальность. Что же это за реальность и как она, не теряя своего онтологически (= аксиологически) наивысшего статуса, взаимодействует с более низшими по иерархическому положению (следовательно, аксиологически неравноценными), а значит, не столь действительными реальностями?

«Для выхода из тупика, в который заводит невозможность предикации в отношении Единого, у греческой мысли не было другого пути, кроме дублирования планов. Чтобы избежать противоречия между Единым и множественным... Плотин удваивает единое, различая Первоединое, истинное и чистое, к которому мы должны совершить «прыжок», и второе единое, более низкого ранга. ...Чтобы избежать противоречия, которое противопоставляет целое принципу целого (если принцип целого по ту сторону целого, целое само разрушается, если же принцип составляет часть целого, то наруша-

ется принцип), Дамаскин не находит другого выхода, как удвоить Первоединое, различая само Единое и термин, еще более абстрактный, чем оно, находящийся выше него: нечто не являющееся даже единым, невыразимое. Греческая мысль выходит из невозможности предикации, создавая новые «эпостаси»... истинной реальности, которые поднимают ее выше и выше по пути трансценденции» [1].

В этой онтологии сталкиваемся с логическим парадоксом (здесь — воспроизведение ситуации чисто логического парадокса, согласно теоремам Геделя, неразрешимого): либо саморазрушительное самопротиворечие, либо движение в дурную бесконечность надстраивания все новых и все более высших по уровню реальностей. Самоописание противоречиво (как иные авторефлексивные суждения, которые одним из своих элементов делают самих себя, что приводит в иных случаях к самопротиворечивости).

Сама онтология логически парадоксальна. Не отсюда ли идут парадоксы истины как соответствия (двух реальностей?), ибо истина не может подтвердить себя изнутри себя. Требуется достроить новый уровень, метаяровень, из которого удостоверяется истинность более низшего уровня. Но и эта метаярхивная истинность (предложение, формулирующее критерии истины) не может самоудостовериться, поэтому снова возникает необходимость надстраивания нового уровня — и так образуется дурная бесконечность уровней иерархии, но уже не онтологической, а гносеологической. *Онтология — логически (т. е. гносеологически) парадоксальна, но и гносеология — онтологически парадоксальна.*

Понятие истины как соответствия требует иерархически разведенных уровней онтологии, что приводит либо к неполноте описания, либо к противоречивости, т. е. к логическому парадоксу. Кстати, мы говорим о парадоксах, исходя из понимания истины как соответствия, хотя само понятие истины как соответствия — внутренне парадоксально (само не может выйти из собственной парадоксальности, чьей причиной и является).

Самообозначение — логически противоречиво (на манер парадокса лжеца). И реальности не могут самоудостоверяться, чтобы не впасть в самопротиворечие, благодаря которому реальность саморазрушается. «Спасают» через надстройку новых уровней, возникающих из распада реальности на собственно реальность и на описание этой реальности, описание, которое становится высшей реальностью. С логическим парадоксом столкнулись раньше всего именно в онтологии, а не в гносеологии (логике).

Онтология, равно как и гносеология, построена по одному принципу — иерархическому и с равными запросами (не быть проти-

воречивой), оттого они и сталкиваются с одинаковыми проблемами. И сталкиваются с неизбежностью чем-то поплатиться: либо *непротиворечивостью* (на это обычно не идут, хотя Платон, замкнув свою иерархию реальностей, поневоле обрек ее на самопротиворечивость, от которой она рушится), либо *полнотой* (и тогда уходят в дурную бесконечность). А смириться с тем и другим не позволяет нам логичность нашего подхода, из-за которой и то, и другое возникает. Логичность (в классическом ее варианте), считаясь с критериями истинности (как соответствия), поневоле ломает их, ломая и себя, не умея совладать с парадоксальностью самой истины (когда она самоуверяет собственную истинность). Понятие истины ставят выше истины, и она также не выдерживает проверки на собственную истинность согласно критериям, требуемым понятием истины. И реальность вынуждена распадаться на реальность и на понятие реальности, удостоверяющей собственно реальность и превращающейся в метареальность. Наука, вернее научная реальность, и предстает как некая метареальность, никогда не достигающая собственно реальности. Чтобы избавиться от собственной внутренней парадоксальности, надстраивают новый уровень и тем самым только подкрепляют эту парадоксальность. Стремлением избежать парадокса создают его. Мы не выйдем из этого заколдованного круга: либо избавляемся от противоречивости и тем самым попадаем в дурную бесконечность, либо избавляемся от неполноты (замыкая дурную бесконечность) и впадаем в противоречие. Один недостаток производим устранением другого.

И дело здесь возможно не в собственно онтологии и даже не в истине, а в наших представлениях о них, представлениях изначально парадоксальных. Другое дело, что наше представление о действительности фактически (без всякого солипсизма) и составляет нашу действительность, по крайней мере неотделимо от нее. Так же и с истиной, ведь истина — не есть нечто всецело независимое от нас. А учитывая, что взаимправдашность действительности и составляет основу истины, ее истинность (фактически — действительность) можно рассматривать как онтологически (действительная реальность), так и гносеологически (действительность = истинность). Что же удивляться, что относительно их мы постоянно сталкиваемся с одной и той же парадоксальностью наших представлений о них?

Онтологически понятая действительность и гносеологически понятая действительность — равно внутренне противоречивы, парадоксальны. Гегель не только не испугался самопротиворечивос-

ти истины и бытия, но и сыграл на этом. Самопротиворечивость, по его концепции, не уничтожает саму себя, а поддерживает, вернее, самовоспроизводит за счет самоуничтожения. Противоречие и неполнота, которые пугали европейскую мысль, представлены им как логичность и завершенность. И у Гегеля есть иерархия, но она подвижна. Главное отличие его мысли в том, что он не испугался развития и становления и ввел эти понятия, и в онтологию и в гносеологию, провозгласив двигателем и источником развития противоречие, притом самопротиворечие. Развитие не может завершиться, иначе оно не будет развитием, отсюда — принципиальная неполнота.

Развиваются и бытие, и истина (через представления о них в исторической перспективе), оттого они и самопротиворечивы, и неполны. Чем не даосизм с его борьбой и единством противоположностей (ян и инь), составляющих незавершенный, вечно становящийся мир с неполной истиной о нем? Мир, реальность, предстает как процесс, чью текучесть не стоит заковывать в однозначно определенные слова. У каждой онтологии — свой язык, свои требования к нему, ибо язык способен не только скрывать реальность, уводить от нее, но и вести к ней. Согласно Ф. Жюльену, возможны два языковых способа видения мира (не будем разбирать, онтология ли обуславливает выбор языковых средств или язык выстраивает собой свою онтологию): «точка зрения *обходного маневра*, где одно отсылает к другому и с ним сообщается, ибо они составляют пару и соотносены друг с другом, и точка зрения *удвоения*, где все отсылает к себе самому, но в другом плане. Этот другой план представляет собой копию, имитирующую оригинал, но в то же время принимающую его, оригинала, форму, из которой он выводит свою реальность» [2].

В европейской мысли на теории мимесиса построена как онтология, так и гносеология, что требует дублирования, иерархизации планов познания, одновременно являющихся онтологическими. Символ же (в т. ч. и слово как символ) в этой связи предстает посредником, соединяющим онтологически разорванные планы познания, соединяющим, но и сохраняющим, повторяющим собою эту разорванность.

Современная наука же отходит от порожденного еще греческой мыслью «двумирия», раскола между действительностью и научным знанием о ней, соединяя умопостигаемый и чувственный планы бытия (неотличимые на предельных уровнях познания, например, в микромире), и тем самым способствует появлению новой онтологии, ценностно не иерархизированной. Впрочем, меняется

научная онтология, но не изначальность ее ценностной ориентации. Ибо действительностью продолжает считаться то, что аксиологически оценивается в качестве таковой.

1. Жюльен Ф. Путь к цели: в обход или напрямик (стратегия смысла в Китае и Греции). М., 2001. С. 272.

2. Там же. С. 342.

А. Ф. Кудряшов
г. Уфа

О ПРОГНОСТИЧЕСКОЙ ЦЕННОСТИ ИСТОРИИ НАУКИ

Для чего ученым, специалистам в определенной области научного знания, не являющимся историками, надо знать историю науки? Ссылки на то, что подлинная история «читается» как детективный роман, убеждают далеко не всех «узких специалистов». Встречающееся отсутствие энтузиазма с их стороны в данном отношении можно объяснить тем, что, с их точки зрения, историки склонны мыслить консервативно и тем самым способствуют сдерживанию необходимой для научного творчества фантазии. Постараемся аргументировать такой взгляд на историю, который позволяет находить в ней эвристическое содержание, направляющее мышление ученого в будущее, хотя и не исключает наличия в историческом знании неких консервативных элементов.

История науки представляет собой не только совокупность историй отдельных наук и исторических проблем общенаучного характера. В историю науки нужно включать и рассмотрение модальностей определенных типов. Прежде всего довольно естественно к традиционной обращенности истории как науки о прошлом добавить ее «подключенность» и к изучению будущего. История — это не только ретроспекция, но и проспекция. То, что является возможным в качестве будущих состояний науки, может стать ее действительностью, неминуемо обращающейся в прошлое. Будущее развитие науки, таким образом, располагается внутри множества вариантов того пути, по которому будет продолжена поступь ее истории. Если будущее «перетекает» в прошлое вполне естественным образом, то прошлое тоже может обнаружиться в будущем: историческое время способно совершать круговороты или, как нередко выражаются, прошлое «опрокидывается» в будущее. Поэтому историки склонны во всем, что другие спешат называть «новым», видеть только то, что уже когда-то происходило. Разумеется, это не совсем верно. Исторические факты обладают

уникальными чертами и никак не могут повторяться буквально. Отсюда вытекает возможность различных истолкований истории, ее герменевтического понимания. История воспринимается как текст с неоднозначно зашифрованным будущим.

Знание истории, включая историю науки, содержит информацию о совершенных ошибках, о тех или иных заблуждениях и тупиковых направлениях развития. Вместе с тем история свидетельствует и об упущенных возможностях. Сослагательное наклонение вопреки известному утверждению составляет необходимый фон, на котором разыгрываются исторические события. На фактах истории пытаются учиться, но, как правило, люди все равно, из поколения в поколение совершают одни и те же ошибки. Исторические факты как знания сильно отличаются от знания исторических законов. Знание последних, которое можно получить лишь на основе изучения истории, как и знание всяких законов, должно обладать огромной прогностической ценностью. Другое дело, что законы истории имеют общий характер, и их знание не дает конкретного прогнозирования исторических событий. Зато будущее полно романтики и таит в себе неожиданности. История науки не составляет исключения, поэтому молодежь тянется к науке, а ученые продолжают делать неожиданные открытия.

Главное, что способна дать история, — это лучшее знание настоящего и реальную возможность заглянуть в будущее. Историческое знание имеет прогностическую ценность, на что даже историки науки не всегда обращают должное внимание. Сама по себе история науки, взятая в единстве разных аспектов (когнитивном, деятельностном, институциональном и т. д.), вместе со своим «проращиванием» в будущее, т. е. с возможными вариантами последующего развития науки, дает эмпирический фундамент для моделирования развития всего человеческого сообщества. А рефлексирующая мысль — не важно кого именно: историка науки, философа или кого-нибудь еще — в принципе способна производить теоретизацию соответствующих исторических фактов, что повышает степень прогностической ценности истории науки.

Е. В. Ускова
г. Екатеринбург

НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ И РАЦИОНАЛЬНОСТЬ

Рациональность, реализм и релятивизм — эти понятия находятся в неразрывной связи. По нашему глубокому убеждению, rea-

лизм и релятивизм оказываются двумя различными вариантами или гранями рациональности. Если мы попытаемся сказать нечто о рациональности, то вынуждены будем исходить прежде всего из самого слова, которое является латинским по своему происхождению. В русском языке произошла дифференциация смысла латинского корня «ratio» в двух различных словах — *рацион* и *рациональность*. Понятие «рацион» вобрало в себя значение «счет, мера», а «рациональность» стало отождествляться с разумом, рассудком¹. Иными словами мы можем сказать, что рациональность — это некоторая характеристика человеческого ума, говорящая об его упорядоченности и соразмерности. Природа человеческого разума устроена так, что он все время нечто классифицирует, отождествляет, анализирует и синтезирует. Если человек производит такие процедуры, то он мыслит рационально.

Необходимо отметить, что рациональность — это предельно общее понятие. На самом деле рассуждения о рациональности вообще оказываются часто слишком абстрактными и лишены смысла. Рациональность все-таки необходимо специфицировать: можно говорить о рациональности повседневной жизни, о рациональности науки или рациональности истории. Мы же попытаемся сказать нечто о философском понимании рациональности. Но философское понимание рациональности также оказывается обусловлено определенной областью философии. Поэтому мы сосредоточимся на понятии рациональности, которое появляется в философии науки, в близкой ей по духу аналитической философии и прагматизме. Мы попытаемся создать и описать тот образ рациональности, который рождается в англо-американской философии XX века.

Если человек мыслит рационально, то он вольно или невольно склоняется к размышлению о мире. И эти размышления приводят к появлению различных представлений о нем. Но эти представления могут отличаться друг от друга не только в зависимости от границ между символическими мирами, но и в пределах одного символического мира. Так, мы можем говорить о различных представлениях о материи внутри науки, о которых впервые, по мнению Я. Хакинга, написал Герц², о различных философских системах, о различных направлениях в искусстве и о разных религиях как способах связи с Абсолютом. В этом смысле границы рациональности могут соответственно пониматься двояко: во-первых, это могут быть в принципе разные способы осмысления мира именно в рамках различных символических представлений, либо, во-вторых, границы, пролегающие внутри одной из этих областей.

Исходя из этих разных подходов, мы можем, например, сравнивать разные символические представления на предмет их большей или меньшей рациональности: тогда могут появляться суждения о том, что художественное представление мира менее рационально, чем научное, но, возможно, более рационально, чем религиозное, и подобные им. Или, например, мы можем, уже находясь внутри одной из областей, скажем, таких, как наука, утверждать, что ньютоновская физика более рациональна, чем квантовая механика.

Если же говорить о философии, и именно о философии того времени, которое мы предпочли для нашего рассмотрения, то здесь, безусловно, проблема границы рациональности протекает именно в пределах того теоретического поля, которое очерчивается такими понятиями, как реализм и релятивизм. Эти понятия не являются антонимами, но они в некотором смысле могут рассматриваться как противоположные. Понятие реализма связано с пониманием реальности, а понятие релятивизма связано с характером осмысления того способа, с помощью которого мы формируем это понятие о реальности.

Что касается философии, то ее роль следующая. Она как раз является тем арбитром, который выносит решающие заключения о приоритете, а вернее, истинности тех представлений, которые порождает наука. Отсюда и рождается первое из понятий — рождается проблема реализма. Потому что «когда появляются различные виды представлений, появляется проблема того, какое из них реально»³. В результате получается, что именно философия узаконивает статус истинных представлений, указывает на то, какова реальность на самом деле.

Что же касается релятивизма, то он также с неизбежностью указывает нам на понятие рациональности, но с другой стороны. Релятивизм связан с различными способами представления реальности, а также с оценкой этих способов с точки зрения рациональности. Реализм ищет преимущественно один истинный способ описания реальности, релятивизм полагает, что таких способов может быть множество и они могут быть одинаково адекватными. Реализм сосредоточен на постоянстве как основной характеристике рациональности, а релятивизм — на изменении. С нашей точки зрения, рациональность, будучи основой всей человеческой культуры, как и она сама, представляет собой сочетание таких взаимоисключающих друг друга явлений, как постоянство и изменение. Человек оказывается способным к порождению и закреплению некоторых правил и норм своей и общественной жизни, что является проявлением рациональности, но этот же самый человек также

оказывается способен к сознательной оценке и переоценке, а возможно, и к изменению этих норм. Изменение и постоянство — вот основа рациональности. Именно поэтому мы можем говорить о реализме как об одной границе рациональности и релятивизме как о другой ее границе.

Особенностью современной философии становится то, что вне зависимости от темы исследования философы так или иначе затрагивают проблемы реализма и релятивизма. Наибольший интерес к данным темам проявляли и проявляют англо-американские философы. Среди них нельзя не назвать П. Фейерабенда и Т. Куна, К. Поппера и У. Куайна, Р. Карнапа и Л. Витгенштейна, Р. Рорти и Д. Девидсона, Х. Патнэма и Я. Хакинга и многих других.

Говоря о рациональности, мы предполагаем, вслед за историками философии науки, выделение трех ее возможных вариантов: критериальной, анархистской и некритериальной. Критериальная концепция рациональности предполагает, что мы расцениваем нечто как рациональное именно в силу некоторого критерия. Им может быть очевидность (как у Р. Декарта) или верифицируемость (как у позитивистов). Анархистский подход традиционно приписывают Куну и Фейерабенду, полагавшим, что наука ничем особенным не отличается от религии или мифологии, она, как и они, основана на вере — на вере в факты. Некритериальная концепция рациональности принадлежит Патнэму, он полагает, что рациональность не имеет четко заданного критерия, а рождается в процессе коммуникации.

Мы склоняемся к третьей модели, хотя осознаем все ее неизбежные противоречия, создаем некоторую модификацию этой третьей модели, которая учитывала бы антифундаменталистский характер рациональности. Попытаемся выявить и описать рациональность исходя из самого способа ее существования и действия. Рациональность тогда можно понимать как некоторый дискурс, который задает место, время, а также наши способы описания и высказывания.

Если обратиться к анархистской концепции, то ее приверженцы полагают, что рациональность, а вернее, наука как ее высшее проявление, основана на вере в факты. Главной проблемой здесь оказывается отношение между фактами и теорией. Анархистская концепция верно указывает на то, что мы никогда не можем доказать наших исходных посылок, аксиом, из которых исходим. Если обратит этот вывод к понятию реализма, исследуемого нами, то окажется, что реалисты верят в реальность физического мира или состояний сознания. И ведь они именно верят, но не могут этого

доказать. То есть рациональность по своей сути основывается на вере и поэтому не может быть доказана в принципе. Однако анархистская концепция тогда сталкивается с проблемой перевода, которая на деле оказывается чисто теоретической, так как на практике мы все время осуществляем этот процесс перевода.

Как полагает Патнэм, выдвигающий свою концепцию рациональности, возможность осуществления перевода связана с гипотезой интерпретативной доброжелательности. Но, как верно указывают его критики, сама эта гипотеза неявно предполагает существование исходных критериев рациональности. Таким образом, мы обнаруживаем логический круг в этих рассуждениях. Одним из возможных выходов из него может быть представление о трансцендентальном характере рациональности.

Наша задача состоит в том, чтобы показать, что рациональность как таковая имеет свою форму. И она может быть описана с помощью таких понятий, как реализм и релятивизм. Мы полагаем, что рациональность — это больше, чем вера, но меньше, чем навечно зафиксированный стандарт человеческого мышления. Рациональность нельзя рассматривать и как идеал, так как она все время присутствует в нашей жизни, скорее, она — инструмент, помогающий нам. А реалисты и релятивисты сталкиваются друг с другом именно потому, что по-разному представляют себе рациональность и ее задачи.

Проблема критериальной концепции рациональности заключается в том, что мы не можем обосновать этого критерия. А проблема анархистской концепции в том, что она не учитывает очевидных фактов: в своей реальной практике мы каждый день сталкиваемся с тем, что осуществляем отделение рациональных рассуждений от всех остальных. И мы не можем согласиться с тем, что это происходит только на основе веры. Однако и некритериальная концепция Патнэма также внутренне противоречива, а вариант трансцендентальной рациональности также не кажется нам эвристичным.

Нам представляется, что незачем помещать рациональность за пределы реальности, в которой мы живем. Она функционирует и осуществляет себя здесь, и поэтому понимать ее надо как явление постороннее. Рациональность — это одна из приоритетных возможностей, в которых осуществляет себя человеческое мышление. Рациональность можно понимать как некоторое поле, в котором осуществляется взаимодействие человека с миром и другим человеком. Она обеспечивает момент понимания и взаимопонимания. Рациональность также можно понимать как одну из возможностей структурирования информации. Рациональность — это поле,

в рамках которого мы можем организовать осмысленное взаимодействие с миром. А дальше мы можем представить себе различные секторы, участки этого поля, в рамках которых и осуществляется особое взаимодействие с миром, это и могут быть реализм и релятивизм.

Наша задача состоит не в том, чтобы показать их возможную противоположность, а в том, чтобы утвердить их равные права на существование как разных секторов поля под названием рациональность. Секторы этого поля являются в равной степени рациональными, поэтому спор между реалистами и антиреалистами, релятивистами и антирелятивистами, а их — между собой, лишен смысла. Их позиции в равной степени недоказуемы именно в силу того, что мы не можем доказать истинности исходных посылок. Поэтому у нас нет и не может быть никаких подтверждений того, что позиция реализма в большей степени обоснована, чем позиция релятивизма.

¹ См.: Леонтьева Е. Ю. Рациональность и ее типы: генезис и эволюция: Автореф. ... д-ра филос. наук. Ростов н/Д., 2003.

² См.: Хакинг Я. Представление и вмешательство: Введение в философию естественных наук. М., 1998. С. 156.

³ Там же. С. 157.

В. М. Селезнев
г. Екатеринбург

ПРОБЛЕМА РАЗГРАНИЧЕНИЯ РАЦИОНАЛЬНОСТИ НА КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ И ВНУТРИНАУЧНЫЕ ТИПЫ

В современной философии и науке проблема рациональности занимает одно из важных мест. Понятие «рациональность» полисемично. Этим словом часто обозначают самые разнообразные и почти не сочетающиеся друг с другом оттенки научно-философской мысли. Трудно судить о критерии, позволяющем провести необходимые демаркации. Для этого потребуется определить понятие «рациональность» и проследить ее социокультурное воплощение.

Под рациональностью будем подразумевать установку, сложившуюся в рамках европейской цивилизации, на понимание мира и отношения «мир — человек», согласно которой, во-первых, разум человека (либо сверхчеловеческое разумное начало) обладает безусловным приоритетом перед другими личностными качествами — чувствами, переживаниями, ощущениями, стремлениями, во-

лей; во-вторых, разум в состоянии посредством интуиции, логического мышления и критериев эмпирической проверки раскрывать сущность бытия, его законы и строить такие сверхчувственные и умопостигаемые картины (модели) мира, которые являются в пределе копиями («истинным знанием») этого мира.

Рациональность имеет культурно-исторические и внутриаучные формы выражения. Сложность заключается в том, что некоторые исследователи нечетко фиксируют отличия этих типов или просто растворяют их друг в друге, что в конечном итоге приводит к утрате методологического содержания проблемы.

Первой культурно-исторической формой выражения рациональности в европейской культуре было понимание рациональности как Нуса (*древнегреч.* разум). Нус предстает, с одной стороны, как космологический принцип, с другой стороны, представляет собой сознание отдельного человека. Поэтому и возможен познавательный процесс, так как между большим (космическим) и малым (человеческим) Нусом существует онтологическое тождество. В эпоху античности можно условно выделить два подтипа Нуса.

1. «Логос» — этимологическое значение этого слова связано с глаголами «собирать», «связывать».

2. «Рацио» — этимологическое значение этого слова связано с глаголами «считать», «исчислять».

Нетрудно заметить, что понятие «Логос» обозначает тип познания и мироотношения, базирующегося на идеях синтеза и целостности, в то время как понятие «Рацио» предполагает аналитическое и дифференцирующее мышление. Многие современные «интерпретации понятия «рациональность» именно отсюда — из перехода греческого «собирать и связывать» в латинское «считать, исчислять» — выводят всю дальнейшую метафизическую традицию, приведшую к становлению научно-технической цивилизации на основе калькуляторского отношения к природе и социальному миру»¹.

В Средневековье господствующим культурно-историческим типом рациональности становится Божественный Свет (*Lux*). При этом в средние века сформировалось три подтипа рациональности.

1. Авторитет церкви. Рациональными считались Священное Писание, поучения Отцов церкви, решения церковных соборов.

2. Авторитет веры, не совпадающий с авторитетом церкви (так как даже многочисленные ереси обращались в форму веры). Интуиция, которая трактовалась как непосредственный выход к Богу, как озарение, была верхом рационального, так как являлась способом выведения субъекта за пределы профанного мира и приобща-

ла к миру сакральному. Рациональными в этом смысле были видения пророков, явления чудес, знамений, предсказаний и т. д.

3. Рассудок, который средневековые схоласты отличали от разума, более близкого интуиции. Рассудок был проводником слепого человека. Если он помогал разъяснению божественного, он ценился².

В эпохи Возрождения и Нового времени господствующим культурно-историческим типом рациональности становится признание разума человека универсальным и единственным источником достоверного знания. Здесь авторитет приобретает слово, но не божественное, а слово вообще как величайший продукт человеческой культуры, как выражение разумности человека; приоритет отводится уже не божественной книге, а книге природы.

Начиная с XVII века в Европе формируется научный тип рациональности, который имеет три разновидности.

1. Классический тип научной рациональности, который, «центрируя внимание на объекте, стремится при теоретическом объяснении и описании элиминировать все, что относится к субъекту, средствам и операциям его деятельности»³.

2. Неклассический тип научной рациональности, который «учитывает связи между знаниями об объекте и характером средств и операций деятельности»⁴.

3. Постнеклассический тип научной рациональности, который «расширяет поле рефлексии над деятельностью. Он учитывает соотношенность получаемых знаний об объекте не только с особенностью средств и операций деятельности, но и с ценностно-целевыми структурами»⁵.

Таким образом, типология понятия «рациональность» предполагает анализ ее внутреннего содержания и учет культурно-исторических трансформаций, произошедших за последние 2,5 тысячи лет. Получив первоначальное оформление сначала в философии, затем в христианской теологии, это понятие обрело прописку в научном мышлении, окончательную, как казалось в XVII — XIX веках. Однако внутреннее содержание этого понятия изменялось в сторону устранения одних и выделения в качестве доминантных других черт, в целом превративших знание в научное, в силу, преобразующую мир человека, — и в то же время (что стало видно лишь в настоящем) содействующих росту отчуждения, зависимости человека от им же выработанных форм мышления.

¹ Автономова Н. С. Рассудок, разум, рациональность. М.: Наука, 1988. С. 14.

² Мамонова М. А. Запад и Восток: традиции и новации рациональности мышления. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1991.

³ Степин В. С. Философская антропология и философия науки. М.: Высш. шк., 1992. С. 187.

⁴ Там же. С. 188.

⁵ Там же.

Е. Н. Нархова
Г. Екатеринбург

ОТЧУЖДЕНИЕ ПОЗНАНИЯ КАК РЕЗУЛЬТАТ ФОРМАЛЬНОГО ОСВОЕНИЯ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

«На протяжении всего XX столетия нарастало чувство абсурдности бытия. Технический и научный прогресс резко усилился, но обнаружил свою полную отрешенность от забот и тревог, которые булбурют человека в его повседневной жизни... Духовная притягательность всех старых ценностей в XX веке была безвозвратно утрачена»¹...

Исторический излом, смена парадигмы миропонимания, разрушение привычных представлений и системы ценностей актуализируют мировоззренческую, духовно-правственную проблематику. Основой мировоззренческой культуры личности является знание: философское, естественно-научное, гуманитарное и т. д. Знание как форма теоретического освоения мира и интериоризированная индивидом культура формируют мировоззренческий комплекс человека.

Аксиологический аспект познания актуализирует вопросы о взаимосвязи познания и системы ценностей как общества в целом, так и отдельной личности, о трансформации общечеловеческих ценностей. Ориентация познания на формальное освоение объема информации, невостребованность сущностного знания (метазнания), организующего сознание, разрывает духовную преемственность поколений и ценностных ориентаций общества. Формальное освоение суммы знаний, какими бы ценными они ни были, способствует выхолащиванию содержания понятия «познание». Все это обращает нас к осмыслению категорий «освоение» и «отчуждение» в данном аспекте.

Освоение — осуществляемое в деятельности человека превращение законов мира и условий бытия человека в его собственную сущность. Познание как освоение предполагает интериоризацию знания и на этой основе совершенствование личности в различных сферах: когнитивно-познавательной, экзистенциально-бытийной, морально-правственной, мотивационно-ценностной, межличнос-

тно-социальной. Только освоенное знание является потенциалом развития личности: критически-рефлексивного мышления, развития умений, овладения творческой деятельностью — и в целом является основой для реализации сущностных сил человека, подлинного бытия.

По мнению немецко-американского социолога Э. Фромма, «продуктивную ориентацию характера способны иметь все человеческие существа, ибо потребность в ней коренится в самой человеческой природе. Но, к сожалению, она подавляется установкой на обладание рыночной ориентацией характера»². «Оптимальное знание по принципу бытия — это знать глубже, а по принципу обладания — иметь больше знаний»³. Освоение — вовлечение человеком познания в сферу его деятельности и превращение в собственную сущность через усвоение. Усвоение — неотъемлемый элемент неформального освоения. В усвоенно-освоенном познании содержание этого познания становится частью собственной системы мышления, расширяя и обогащая мировоззрение человека.

Э. Фромм, анализируя «процесс усвоения знаний у студентов, которые избрали в качестве основного способа взаимоотношений с миром бытие»⁴, акцентирует внимание на том, что «они не пассивные вместилища для слов и мыслей... То, что они слышат, стимулирует их собственные размышления»⁵. Усвоенно-освоенные знания через преемственность культуры в широком понимании дают возможность вырабатывать истинно ценностные ориентации даже в условиях социальных потрясений, системного кризиса общества и сознания. Усвоенно-освоенные знания формируют определенный устойчивый нравственно-этический стержень человека, который является в свою очередь основой для преемственности мировоззрения, традиций, ценностей.

Возникает вопрос — почему происходит разрыв в преемственности? На наш взгляд, причину нужно искать в отчужденном, формальном познании. В философской литературе отчуждение трактуется как отрыв от мира или процесса, от собственной природы или сущности. Применительно к познанию отчуждение можно рассматривать как «уклонение от того пути, который был предписан ему природой или сущностью»⁶. Таким образом, здесь отчуждение становится утратой, нереализованной возможностью.

«Между студентами и содержанием лекций так и не устанавливается никакой связи, они остаются чуждыми друг другу»⁷. Отчуждение выступает как превращенная, искаженная форма освоения мира человеком, где теряется сущность как процесса, так и

результата познания как формы теоретического освоения мира человеком. Сущностное знание, не интериоризированное, не усвоенно-освоенное, явившись нам, растворяется и исчезает. Отчужденное явление, оторвавшись от своей основы, предстает как нечто истинное и ценностное само по себе. Если в освоении мы познаем природу сущности, то в отчуждении происходит «выхолащивание родовой сущности»⁸.

Выхолащивание содержания познания незаметно привело к подмене ценностно ориентированной личностной модели когнитивной моделью, представленной не духовной, а материальной культурой, закрепившей потребление в качестве конституирующего момента образа жизни и поведения человека. Обладание и потребление для многих считается наиболее естественным, если не единственно приемлемым образом жизни человека. Отчужденные формы познания, имеющие место в современном познании и в образовании и концентрирующие внимание на внешних аспектах (оценки, аттестаты, дипломы), выражаются в деонтологизации смысла и морально-ценностном вакууме. Отчуждение как формальное освоение порождает социальную дезадаптацию, ведет к понижению интеллектуального и культурного уровня, к социально неприемлемым формам поведения. В последние годы наблюдается эскалация этих явлений в российском обществе, что представляет несомненную опасность. Обращение к философским основам этого явления помогло бы понять его природу и наметить подходы для решения этой проблемы.

¹ Двадцать лекций по философии. Екатеринбург, 2002. С. 397–398.

² Добренков В. И. Вступительная статья // Фромм Э. Иметь или быть. М.: Прогресс, 1986. С. 12.

³ Фромм Э. Иметь или быть. С. 70.

⁴ Там же. С. 58.

⁵ Там же.

⁶ Кемеров В. Е. Введение в социальную философию. М.: Академический проект, 2000. С. 216.

⁷ Э. Фромм. Иметь или быть. М., 1986. С. 57–58.

⁸ Сабуро Я. Философские размышления о природе человека: К вопросу о теории отчуждения К. Маркса // Японские материалисты. М., 1985. С. 39–45. Цит. по: Кемеров В. Е., Керимов Т. Х. Хрестоматия по социальной философии. М.: Академический проект, 2001. С. 381.

ПРЕОДОЛЕНИЕ ОТЧУЖДЕНИЯ ЧЕРЕЗ РАЗВИТИЕ КОММУНИКАТИВНОЙ КУЛЬТУРЫ: АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Возрастающие коммуникативные процессы в современном обществе влекут за собой рост степени отчуждения. Массовый характер производства, повсеместное внедрение в жизнь современного человека информационных технологий, в особенности сети Интернет, привели к неоднозначным социальным последствиям. Человек оказался в мире фетишизированных артефактов, то есть отчужденных от сущности «оболочек» вещи — ее подобий. Мы окружены уже не реальностью, а виртуальностью. Процесс семиотической «фетишизации» приобретает постепенно всеобщий характер [1, 38].

Превращение некогда знакомых и близких людей в посторонних называется в философии отчуждением. Отчуждение несет благо и зло. Благо в том, что в твои личные дела никто не сует нос. Свобода личной жизни.

Проблема отчуждения масштабна. Отчуждение приводит к неспособности общения с близкими людьми, а далее — к одиночеству. Одиночество — одно из самых тяжелых состояний человеческой жизни. Оно по-разному воспринимается людьми: отчаянная тоска, чувство скуки, чувство собственного несоответствия. Одиночество может способствовать развитию тяжелого расстройства личности [2].

В. Е. Кемеров понимает под отчуждением отрыв человека от какого-то большого мира или процесса: от космоса, от природы, от истории, культуры, общества, племени, семьи — или отчуждение человека от собственной природы и сущности (подразумевая под природой и сущностью человека принадлежность его к широкой системе связей и закономерностей) как «уклонение» человека от того пути, который был предписан ему природой или сущностью.

Человеку изначально определена человеческая суть, нормы человеческого бытия. Есть некая универсальная человеческая норма, живя в рамках этой нормы, человек действует по природе своей, перейдя границы этой нормы, он начинает утрачивать свои собственно человеческие черты, превращается в нечто человеческое только по виду, но не по сути.

В немецкой классической философии понимание отчуждения «сместилось» с трактовки его как состояния к истолкованию его

как процесса. Процесс же этот был раскрыт как деятельность людей, деятельность духовная, сопряженная с реализацией человеческих потенций, их объективациями, овеществлением и т. п.

В. Е. Кемеров замечает, что Г. Гегель фиксирует внимание на сложной диалектике отчуждения и освоения, на диалектике приобщения индивида к культуре: работа индивида в формах культуры, его участие в движении этих форм является их индивидуализацией, их переводом на язык личностного бытия. В этой диалектике, считает Кемеров, воздействие личности на культуру оказывается невыявленным; дело сводится к тому, что личность «снимает» копии с культуры [3].

Отчуждение оказывается одной из сторон процесса, другой стороной которого является освоение или присвоение людьми условий, форм деятельности, ее результатов, разнообразных качеств, явленных и скрытых в природных и общественных вещах. Освоение этих качеств — проблема личности. Обнаруживается зависимость социальности от индивидуального развития людей, воплощенность социальности в личностном бытии. Недостаточное развитие личности оказывается причиной, следствием уклонения человека от организационной ответственности, возлагаемой на него социальной сложностью. Человек «не берет себе», а «отдает другим» свою ответственность, свое решение, свою информированность.

Проблема личности оборачивается проблемой неразвитости личности. Это и есть проблема социальности. Развитие социальности личности нельзя полно представить без коммуникативной культуры. Это такая форма коммуникативной деятельности, которая позволяет эффективно взаимодействовать, обеспечивает успех деловых контактов, личностный успех человека, способствует преодолению отчуждения человека в мире. Коммуникативная культура содержит в себе несколько важнейших компонентов: коммуникативность, коммуникабельность, общительность, коммуникативные способности и умения, компетентность, коммуникативные навыки.

Коммуникативность — это такое качество личности, которое обеспечивает активную работу с синтаксической, семантической (смысловой) и прагматической информацией, осуществляя с их помощью адекватное воздействие на окружающий мир, на других людей в обществе. Коммуникативность человека позволяет формировать доверительные отношения в зоне взаимодействия, основанные на согласии и взаимном принятии. Под коммуникабельностью понимается способность к успешной групповой деятельности, способность к взаимопониманию, а также общительность. Общительность человека характеризуется как сильно развитое, устойчи-

вое стремление к контактам с окружающими, которое сочетается с быстротой их установления. Общительность заключается не столько в объеме общения, сколько в способе и направленности его.

В. А. Капп-Калик выделяет три основных компонента общительности:

1) коммуникабельность — способность испытывать удовольствие от процесса коммуникации;

2) социальное родство — желание находиться среди других людей;

3) альтруистические тенденции — желание приносить людям радость [4].

Таким образом, если общительность — это качество личности, способствующее эффективности общения, то коммуникабельность — это составляющий компонент общительности.

Умениями традиционно называют знания в действии. Соответственно коммуникативные умения — это умения переносить известные субъекту общения знания, навыки, варианты решения, приемы общения в условия новой коммуникативной ситуации, трансформируя их в соответствии с ее конкретными условиями; находить новые решения коммуникативной ситуации из комбинации уже известных человеку идей, знаний, навыков, приемов. Можно выделить целый ряд умений: управлять поведением и активностью людей; устанавливать целесообразные взаимоотношения с отдельными индивидами, социальными группами; находить контакт, общий язык и правильный тон с разными людьми в различных обстоятельствах; ставить себя на место другого человека; располагать к себе и др.

Приобретаемые человеком профессиональные умения становятся качеством его личности, овладение умениями сопровождается развитием интеллектуальных, волевых, эмоциональных и других профессионально важных качеств личности.

Под коммуникативной способностью понимают и общую способность, связанную с многообразными подструктурами личности и проявляющуюся в навыках субъекта общения вступать в социальные контакты, регулировать повторяющиеся ситуации взаимодействия, а также преследовать в межличностных отношениях коммуникативную цель. В числе коммуникативных способностей следующие: высокий уровень умственных способностей, организаторские способности, мораль, способность использовать речь как средство воздействия на людей, способность распределять внимание, способность предвидеть результат действия, воля, способность понимать душевное состояние другого человека и др.

Нельзя обойти вниманием и коммуникативную компетентность. Под коммуникативной компетентностью понимается способность устанавливать и поддерживать необходимые контакты с другими людьми. Л. А. Петровская считает, что «процесс совершенствования коммуникативной компетентности неправомерно отрывать от общего развития личности. Средства регуляции коммуникативных актов — есть неотъемлемая часть человеческой культуры, и их присвоение и обогащение происходит по тем же законам, что и приумножение культурного наследия в целом» [5, 67].

Для нашего современника приобретение коммуникативного опыта происходит не только на основе непосредственного участия в актах коммуникативного взаимодействия с другими людьми. Из литературы, публицистики, театра, кино, по каналам средств массовой коммуникации человек получает сведения о характере коммуникативных ситуаций, проблемах межличностного взаимодействия и способах их решения.

Коммуникативная культура — это совокупность интеллектуальных, профессиональных и индивидуально-духовных способностей и качеств человека, позволяющих ему эффективно взаимодействовать как внутри своей группы, так и с другими социальными группами. Развивая коммуникативную культуру, человек повышает общий уровень культуры. Его речь, поступки, действия, мысли, образ жизни, деятельность поднимаются на более высокую ступень развития, совершенствуются.

Коммуникативная культура понимается как аналогия континуальной интегрируемости, связности, непрерывности той среды, где случается «оказаться» тому или иному субъекту. Коммуникативная культура существует на нескольких уровнях: индивидуальном, групповом, общественном. Коммуникативная культура есть исторически определенный уровень развития общества, выраженный в формах коммуникативной деятельности, а также в материальных и духовных ценностях.

1. Родионов Б. А. Проблемы социальной коммуникации: теория и практика // Материалы 53-й науч.-техн. конф. Челябинск, 2004.

2. Лабиринты одиночества / Под ред. Н. Е. Покровского. М.: Прогресс, 1989.

3. Кемеров В. Е. Введение в социальную философию. М.: Академический проект, 2000.

4. Канн-Калик В. А. Учителю о педагогическом общении. М.: Просвещение, 1978.

5. Петровская Л. А. Компетентность в общении. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1989.

ПРОБЛЕМА НАУЧНОСТИ В ФИЛОСОФСКО-УПРАВЛЕНЧЕСКОЙ ИНФОРМАЦИОННОЙ ТЕОРИИ

Актуальность данной темы связана, с одной стороны, с современным кризисом научной рациональности, с критикой научно-технического прогресса и, с другой стороны, с развитием новых управленческих теорий, в частности, теории информационного менеджмента [1].

Понятие информационного менеджмента выражает совокупность процессов выработки управленческих решений в информационной деятельности, претворения их в жизнь и всех задач управления на различных этапах жизненного цикла организационных структур на основе имеющейся информации [2].

Информационное управление является качественно новым уровнем развития управления в информационном обществе [3]. Информационное управление основывается на сознательном формировании определенных информационных потоков и контролировании информационной деятельности объекта управления.

Философский анализ информационного управления предполагает постановку вопроса о соотношении философии, искусства и науки в информационном управлении. Это соотношение можно изобразить следующей схемой.



Соотношение философии, искусства и науки
в информационном управлении

Область пересечения этих различных подходов к информационному управлению выражает синтез философии, искусства и науки в информационном управлении. В этом сочетании более высокое положение занимает философия информационного управления в силу ее большей общности. Наука же информационного управления не способна обойтись без философии информационного управления (в силу общей методологической функции философии по отношению к науке) и искусства информационного управления.

В самом деле, с одной стороны, безыскусная, прямолинейная, сухая (список негативных предикатов можно продолжить) рациональность в информационном управлении отторгается как управляемыми научными организациями, так и внеучными. С другой стороны, связь научно ориентированного информационного управления с философией информационного управления можно проиллюстрировать на примере анализа миссии управляемой организации.

«В широком понимании миссия — это философия и предназначение, смысл существования организации. Философия организации определяет ценности, убеждения и принципы, в соответствии с которыми организация намеревается осуществлять свою деятельность» [4, 71].

Далее, соотношение научно ориентированного информационного управления с философией и искусством информационного управления предполагает выделение различных информационных теорий.

Для предварительной характеристики рассматриваемого соотношения представляется возможным выделение следующих видов информационных теорий: математическая теория информации, основанная на идеях К. Шеннона и тесно связанная с ней энтропийная информационная теория (Л. Бриллюэн), философская информационная теория (например, теория информации В. И. Кашперского) и др.

Математическая и энтропийная теории информации являются примерами научно ориентированных информационных теорий. Искусство информационного управления, по всей видимости, лишь косвенно влияет на развитие информационных теорий. Развитие же философской информационной теории можно связывать с выделением философско-управленческой информационной теории.

В этой теории анализ традиционного понятия управленческой информации как совокупности аналитически обработанных и формализованных сведений, необходимых для выработки решений в процессе управления деятельностью определенной организации, связан с использованием идей математической и энтропийной ин-

формационных теорий. В частности, управленческая информация должна снижать неопределенность внешних и внутренних условий управленческой деятельности.

Анализ внешних и внутренних условий является основой выработки стратегии информационного управления. Неопределенность стратегии управляющего (лица, принимающего решения) можно рассматривать как обратную сторону свободы выработки его управленческих решений.

В научных публикациях по близким темам существует следующий подход к проблеме неопределенности принятия управленческих решений. Выработку и принятие управленческих решений в информационном менеджменте могут характеризовать следующие функции: «1) *уверенность* — функция обладания полной информацией о следствиях принятия решения; 2) *риск* — функция обладания информацией о вероятном распределении последствий выбора той или иной альтернативы; 3) *неопределенность* — функция невозможности определения вероятности наступления того или иного следствия решения» [5, 121]. Таким образом, неопределенность оказывается существенным элементом философско-управленческой информационной теории. При этом намечается ее сближение с энтропийной информационной теорией.

Вышеупомянутая тенденция означает возможность сближения философии информационного управления и научно ориентированного информационного управления.

1. Костров А. В. Основы информационного менеджмента. М., 2001.
2. Латыпов И. А. Информационный менеджмент: Методические указания. Ижевск: Изд-во Удмурт. ун-та, 2003.
3. Латыпов И. А. Информационное общество. // Современный философский словарь. Москва: Академический проект, 2004. С. 284–285.
4. Виханский О. С. Стратегическое управление. М.: Гардарики, 2002.
5. Мешков А. А. Основные направления исследования инновации в американской социологии // Социологические исследования. 1996. № 5. С. 121.

В. В. Егоров
г. Екатеринбург

ОБРАЗНО-ЧУВСТВЕННЫЙ ПОТЕНЦИАЛ НАУЧНОГО ПОИСКА

В качестве ценностного феномена наука в современном информационном обществе ждет своего дальнейшего подробного осмысления. Представление о научном поиске как чем-то строго логи-

ческом, исключая личные переживания, эмоции ученого, не дает возможности понять, как в умах талантливых мыслителей рождаются наиболее оригинальные идеи. Прав, на наш взгляд, американский философ науки Р. Рут-Бернштейн, утверждающий, что воображение и сопереживание, открытость эмоциям и ощущениям столь же необходимы науке, сколь они необходимы искусству. И наиболее важные научные результаты получают из сочетания аналитического мышления и эстетической восприимчивости — сочетания, которое можно назвать «чувственной наукой».

Веские высказывания самих ученых убеждают, что без эмоциональной увлеченности процессом поиска крупных научных результатов добиться нельзя. В этой увлеченности присутствуют тяга к новому, не бывшему или неведомому ранее, любопытство, состязательность и многое другое, иногда вплоть до желания ослепить человечество. В большинстве случаев эта увлеченность имеет альтруистический характер.

Мощным катализатором научного творчества выступает искусство, в том числе и музыка. Что касается музыки, то, например, Ч. Дарвин считал ее даже чрезмерно стимулирующей работу мозга, доводящей ученого до изнеможения. Крупнейший шведский физиолог Ф. Сколандер отмечает колоссальную роль в его научном творчестве тех чувств, которые с далеких детских лет в нем пробуждала и пробуждает музыка. Она окрыляет, укрепляет волю, дает новые силы. «Эмоции, — говорит ученый, — были сильным ингредиентом как в музыке, так и в науке. Будучи ребенком, я пробирался под «стейнвейн» моей матери, когда она занималась, и меня окатывала волна эмоций от музыки Баха, Грига...». Разумеется, не все, кто забирался под рояль матери, стали впоследствии выдающимися учеными или музыкантами. Но сходство, единение импульсов музыки и научного творчества отмечается не зря.

Творческий акт познания безотносительно к тому, идет ли речь об искусстве или же о науке, представляет собой не только сугубо интеллектуальный, но и чувственный опыт. Кто-то из коллег может заявить, что цель науки заключается в уничтожении личных интуитивных и иных субъективных представлений, чтобы они не препятствовали объективному познанию мира. Но такая позиция концентрируется только на том, как надлежит передавать научные идеи, а не на процессе, в котором эти идеи появляются.

Резко раскритикованная несколько десятилетий назад «эмпатия» (вчувствование) оказывается подчас в числе важнейших средств научного познания. Нобелевский лауреат, шведский физик Ханнес Альфвен рассказывает о том, как, вместо того чтобы

раздумывать над уравнениями, он подчас предпочитает «сесть и проехаться верхом» на каждом электроде и ионе и попытаться вообразить мир «с их точки зрения», понять, какие силы толкают их вправо или влево. Интуиция и фантазия выступают здесь и следствием научных знаний и причиной, фактором их развития. Необходимо и «алгеброй гармонию проверить», и «гармонией» алгебру настроить на движение вперед.

Развитие исследователем способности мысленно проецировать себя внутрь изучаемого объекта, когда благодаря воображению становится возможным идентифицироваться с предметом исследования, дает свои результаты. Обретение глубинных представлений в различных областях науки связано с интенсивными физическими и эмоциональными ощущениями, часто выраженными в визуальной, акустической, кинестетической форме. И такого рода ощущения отделить от самого акта открытия, пожалуй, невозможно.

Всякое эстетическое чувство, будь то чувство художника, зрителя или иного человека, в его отношении к действительности есть всегда отношение соучастия. Такой дар соучастия, вхождения в ситуацию, без которого нет художественного творчества, столь же нужен и научному работнику, перед которым при постановке проблемы возникает необходимость перехода от наблюдения и накопления фактов к их осмыслению. Для постановки проблемы необходимо увидеть всю совокупность фактов в целом, когда это целое логически не дано. Видимо, стоит определить это как предчувствие целого, которое дается на основе соучастия. Приходится пользоваться косвенными данными и чувственными аналогиями.

Наглядные образы — не только продукт творческого вдохновения, но во многом и его источник. Образы, зримые, слышимые ученым, помогают ему подняться к постижению больших проблем, проникнуть в глубинные тайны бытия. Не часто присутствуют в сознании субъекта научного творчества панорамные картинные образы. Воображение ученого чаще всего зримо фиксирует некие отдельные характерные детали, а эти детали имеют значимость, смысл целого. Но и частичная визуализация и обобщенность воображения позволяет субъекту представлять абстрактные понятия. Воображение имеет большую познавательную ценность, которая связана с действительностью не фиксированно, а процессуально. Даже и в отлете от действительности воображение сохраняет с ней связь, позволяет отобразить явления и понятия непосредственному восприятию недоступные. Элементы художественности придают научному образу яркость, остроту, очевидность. Изучаемые наукой закономерности, какой бы степени сложности они ни

достигали, требуют определенной их представимости, наглядного воспроизведения. Вызывать в себе «мускульно» визуальные образы — значит глубже проникнуть в проблему, стать участником радостной драмы своего открытия. Опорные образы сознания ученого выполняют роль моделей, благодаря которым творческое постижение мира осуществляется все дальше.

Ученый, в отличие от «обычных людей», видит за фактами их сущность, обладает неким существенно особым видением мира, позволяющим ему приводить в определенную концептуальную систему явления, совершенно друг с другом вроде бы не связанные или связанные чисто внешне. Во многом это присуще и художнику. Однако в отличие от художника, которому чаще всего достаточно придать своему произведению художественное правдоподобие и тем самым силой своего дарования заставить аудиторию поверить в истинность изображаемых им событий, ученый всегда вынужден подвергать всякую открытую им закономерность строгой экспериментальной проверке.

Как известно, в наши дни принципиально новые научные открытия рождаются чаще всего на гранях (стыках) нескольких отраслей знания при непредставимых прежде сочетаниях разных наук. Но столь же верным будет утверждение, что в самом процессе научного поиска новые открытия все чаще возникают и будут возникать на стыках логических и образных структур.

А. В. Милашунас
В. П. Червонный
г. Екатеринбург

ФИЛОСОФИЯ ПОЛИТИКИ И НРАВСТВЕННОСТЬ

Мировой опыт исторического прогресса науки убедительно демонстрирует ее неразрывную связь с моральным фактором. Моральное «наполнение» науки проявляется в целом ряде существенно важных аспектов, начиная от акцентуации тех или иных направлений исследования, методов их осуществления, характера опредмечивания достигнутых результатов и кончая нравственным обликом ученого. Последний рассматривается под углом зрения таких его личностных характеристик, как честность, совестливость, объективность, а также способность противостоять прямому или косвенному давлению извне — со стороны не только антидемократических властных структур, но и криминала. В системе гуманитарного знания, наиболее чувствительного к отмеченной проблема-

тике, особенно заметна нравственная окраска философии политики, исследующей важнейшие для постиндустриального общества вопросы типа «общество — власть». Решение этих стержневых вопросов имеет стратегически важное значение не только для определения курса экономического развития, но и в деле формирования нравственного макроклимата, оказывающего растущее влияние на отмеченный курс. Краткое рассмотрение морального заряда философии политики следует предварить оценкой нравственного потенциала политики как ее центрального субстрата.

Во многом идущая от Н. Макиавелли тенденция едва ли не «воспевания» политики как почти абсолютно аморального феномена в наибольшей степени была подвергнута сомнению И. Кантом, Г. Гегелем, подчеркнувшими ее нравственно-правовые основания. Марксизм акцентировал классовую сущность политики и указал на высокоморальный характер политической линии «настоящего народа», т. е. революционно настроенных слоев трудящихся.

Захватившие власть в России большевики провозгласили главным критерием моральности политики все то, что способствует утверждению социализма. И хотя Ленин отмечал, что интересы общественного прогресса выше интересов пролетариата, «революционную» мораль последнего он рассматривал как предпочтительную в сравнении с надклассовыми нравственными ценностями. В этой связи некоторые современные российские претенденты на роль духовных пророков Отечества выражают мазохистские, по сути, оценки морального аспекта жизни нашего народа в 30-е годы XX века: «Пусть мы творили злодейство. Но это была юность злодейства. А юность — это прекрасно» (Зиновьев А. Нашей юности полет. Лозанна, 1983. С. 113). Явным позитивным диссонансом звучат слова Л. Н. Когана, размышлявшего о личной моральной ответственности советских людей за многолетнее политическое торжество тоталитарной бюрократии: «Виноваты люди, все мы, поколения первых лет Советской власти, виноваты перед историей, а значит, перед Вечностью!». По-видимому, будет не лишним пожелание не забывать о нашей сегодняшней ответственности за недопущение отката к неототалитаризму в любой его форме.

В XX столетии широкое распространение получила многозначная интерпретация политики, хотя стержневой остается ее характеристика как способа завоевания либо удержания в своих руках полноты государственно-политической власти. При этом преобладающее число философов политики и значительная часть субъектов непосредственной политической деятельности придерживается по преимуществу макиавеллистского истолкования ее квинтэссен-

ции. Среди них следует выделить две основные группы авторов, в первую очередь политологов.

Первая из них выступает против самой идеи признания онтологической природы общечеловеческих моральных ценностей. Всякая нравственность истинна и обязательна «только в собственном культурном ареале и ложна (не обязательна) за его пределами» (Поздняков А. Политика и нравственность. М., 1995. С. 29). Мы полагаем, что если бы действительная ситуация в сфере общественной морали была таковой, то человечество давно истребило бы себя на почве разгула безнравственности. Вместе с тем следует признать, что каждый народ стремится к обогащению общечеловеческого содержания морали различными вкраплениями национально-особенного, неспособного «отменить» его суть. Другая группа мнений, исходящих от радикал-державников, отличается от первой гипертрофированием национально-специфического колорита отечественной морали, придающего, по их мнению «Русской Идее» уникальность, питающую отмеченные провиденциализмом претензии русского народа на особую историческую миссию. Сторонникам такой платформы необходимо иметь в виду, что В. С. Соловьев, на которого они нередко ссылаются, мечтал о «вселенской» религии и на этой основе морали как обязательной и для России.

Идущие из глубины столетий представления о политической деятельности как всецело «грязном» деле и адекватная им оценка субъектов политики имеют под собой долговременно утверждавшиеся стереотипы. Опора на них намного чаще приносила властям успех, чем политическое фиаско. Вместе с тем очевидно, что антифашистские силы XX века продемонстрировали мощный «аренал» морального плапа, способствующий нравственному самоочищению растущего числа людей. Доверие, совесть, чувство нравственного долга призваны, по мнению таких западных аналитиков, как К. Поппер, Ф. Фукуяма, Дж. Хэллоуэлл, укрепить моральный базис демократии и содействовать ее позитивному совершенствованию. В итоге это должно материализоваться в прогрессирующем уровне нравственно-психологического самочувствия рядового человека, его уверенности в силе гражданского общества, способности не допускать к власти безнравственных политиков либо своевременно отстранять их от нее, заменяя демократическими лидерами. В данном плане важно, чтобы философы политики, справедливо характеризующие гражданское общество как «меру социальной разумности общества» (В. В. Скоробогачкий), подкрепляли данный тезис напоминанием о нравственной «пронизанности» отмеченной разумности — указанное общество призвано вклю-

чать не просто «критическую массу личностей» (С. А. Ковалев), но нравственно мыслящих и действующих граждан.

Из сказанного следует, что российская философия политики начала ХХІ века, имеющая своим объектом, в частности, сложные процессы диалектики тоталитарного, раннепосттоталитарного и неототалитарного в нашем обществе, может внести важный вклад в решение задачи воспитания субъектов социально-политической деятельности, способных формировать свою политическую культуру на твердой нравственной основе и проявлять ее в следующих основных направлениях:

а) в утверждении принципиальной оценки советского партийно-государственного режима доперестроечного периода как аморального в своей основе, как утвердившего тип «демократии», не обеспечившей многие жизненно важные свободы рядовых людей на деле. Эта оценка особенно актуальна по причине отсутствия у современной российской элиты политико-юридической воли реализовать суд над сталинизмом и его последующими модификациями. Она будет содействовать складыванию моральной атмосферы, необходимой для осуществления данного суда, отсутствие которого негативно сказывается на осознании рядовыми гражданами того факта, что политика — не всегда «грязное» дело. Только в таком случае удастся реализовать призыв Ф. М. Достоевского — оценивать Россию не по злодеяниям, совершенным во имя Отечества, а по нравственной силе идеалов и целей, за которые борется народ. В итоге будет иметь место подлинно демократический вариант интеграции общечеловеческих ценностных ориентиров и тех идеалов, которые издавна выступают «визитной карточкой» российских народов;

б) в демонстрации растущей гражданской зрелости и даже ответственного мужества — в целях противодействия силам, провозгласившим приверженность моральным ценностям гражданского общества, но на практике проявляющим стремление к очередному безнравственному переделу собственности, ограничению свободы средств массовой информации, использованию достижений информационной революции в целях поощрения тех тенденций авторитарного плана в большой политике, которые не способствуют необратимому отказу от недавнего тоталитарного прошлого;

в) в отстаивании такой квинтэссенции политического портрета национальной идеи, которая будет положена в основание моделирования обозримого будущего России как не претендующего на очередной поиск аксиомы «первопроходства», а синтезирующего важные достижения российского дооктябрьского (1917 г.), совет-

ского и международного опыта нравственного обустройства жизни, способствующего утверждению «постэкономического» (В. Л. Иноземцев) общества.

Г. П. Петрович
г. Екатеринбург

ТЕХНИКА И ТВОРЧЕСТВО В ОЦЕНКЕ ИНЖЕНЕРА И ФИЛОСОФА П. К. ЭНГЕЛЬМЕЙЕРА

Влияние техники на все аспекты цивилизации и человека огромно. Его называют техногенным. Реальность, созданная не столько техникой, сколько технической цивилизацией, требует: во-первых, особого осмысления техники, ее природы и сущности; во-вторых, уяснения роли личности в этом процессе; в-третьих, поиска путей разрешения этих проблем. Поэтому в перспективе актуален не отказ человека от техники, от технического отношения к миру, без которого невозможно существование человеческой цивилизации, а поиск новых, более гуманитарных форм их взаимоотношения, вызывающих интерес к проблемам человеческой культуры и инновационной деятельности.

Техника привлекала внимание философов еще в древности, однако предметом научно-философского анализа она стала только в конце XIX — начале XX столетия. На проблему взаимоотношения техники и творчества обратил внимание русский ученый, инженер-механик и философ техники П. К. Энгельмейер. Он был одним из первых, кто на рубеже веков откликнулся на запросы и потребности новой исторической эпохи, наступившей в развитии техники, сделав предметом своих исследований технику и творчество. Техника есть реальное творчество, заключающее в себе искусство правильного мышления, имеющее свои законы, соблюдение которых дает определенный экономический эффект. Наука, искусство и этика ставят ей задачи, а она их решает на деле.

Особенность подхода мыслителя к технике заключается в его переходе от практической деятельности к философским проблемам техники. Источниками философского мировоззрения мыслителя явились античные ученые, Ф. Бэкон, Г. Лейбниц, Р. Декарт, Г. Спенсер, первые представители философии техники — Э. Капп, Р. Дессауэр, Э. Гартиг, И. Бекман, Г. Поппе, Ф. Рело. На основании работ Ф. Бэкона, Р. Декарта, Б. Паскаля, И. Канта, Г. Спенсера и других философов он доказал историческое приближение философии к жизни. Опираясь на опыт русских мыслителей, П. К. Энгельмейер сделал попытку собрать воедино все, что было при-

сущее мировоззрению лучших инженеров и философов рубежа веков. Для П. К. Энгельмейера ведущими были три основные взаимосвязанные установки, составляющие специфику его мировоззрения: историчность, динамизм и органицизм.

Одной из главных задач для Энгельмейера явилась задача гуманизации инженерной деятельности и инженерного образования, над которой он работал всю свою жизнь. Одной из фундаментальных работ, в которой решается эта задача, можно считать «Философию техники», вышедшую в 1912 году¹.

В ней развивается новое, не существовавшее ранее в России научное направление — философия техники. Предпосылки возникновения и необходимость дальнейшего развития философии техники Энгельмейер аргументировал фактами из истории техники. После выхода этой работы многие инженеры стали обращаться к нему с вопросами: что такое философия техники? Зачем и кому она нужна? Каковы ее основные задачи? Ответом на эти вопросы в 1913 году послужила его статья под названием «Задачи философии техники». В ней он дает ясное и краткое определение философии техники: «Это будет новая наука, которая выяснит роль техники как фактора культуры»².

«Проблемы техники и культуры настолько велики, что решения только техническими науками недостаточно, поскольку границы техники остаются неизменными для технических наук. Поэтому, чтобы решить проблемы, необходимо взглянуть на технику совершенно иначе — выйдя за эти границы, и «пройтись» по соседним областям науки, искусства, этики, права, политики и т. д., и везде искать воздействия техники»³. До Энгельмейера таких широких исследований не существовало. «Философия техники как новая, только нарождающаяся наука о технике выходит за пределы технологии (в бекмановском смысле этого слова), которая представляет собой определенную ступень обобщения в технике. Так же как и технология в свое время вышла за пределы элементарной техники, то есть ремесла. Являясь теорией культуры, философия техники выделяет технику в один уровень с теорией познания, этикой и эстетикой, и, наконец, она развивается в целое “техническое мировоззрение”»⁴.

Идеи П. К. Энгельмейера могут расцениваться в качестве системообразующего фактора, способного наполнить смыслом и соединить в единое целое различные научные направления, в том числе и систему образования. П. К. Энгельмейер — уникальная творческая личность в истории русской философии, которую отличает целостный, синтетический подход к реальности мира. Он

был и остается первым в России, кто предпринял грандиозную попытку обобщения и осмысления техники и творчества как целостного явления в единстве его основополагающих аспектов — природных и социальных, исторических и теоретических, индивидуальных и коллективных, мировоззренческих и психологических, эстетических и этических и ряда других. Опираясь на художественное, мистическое, научно-философское мировоззрение, он обосновывает переход к новейшему мировоззрению — техническому, которое смотрит на мир как на игру сил, доступных нашему пониманию и нашему воздействию на них. Энгельмейер — первый, кто смог раскрыть подлинную суть и социальную значимость инженерной деятельности, ее творческие аспекты. Термин «философия техники» получил глубокий философский смысл как онтология техники, как гносеология, раскрывающая ход познания и механизм развития науки и техники, и как социология техники.

Основной заслугой П. К. Энгельмейера явились анализ и систематизация традиций отечественной и западноевропейской мысли, в результате которых было выявлено главное в деятельности человека — творчество. Энгельмейер провозгласил его в качестве важнейшей задачи любого вида деятельности. Он, по сути, предложил системообразующий фактор, который должен определить всю деятельность человека.

Философия техники и теория творчества П. К. Энгельмейера становятся основанием новой философии, аккумулирующей в себе технику и творчество в едином динамичном процессе, направленном на поиск и созидание нового. Таким образом, философия техники и творчества П. К. Энгельмейера может стать инновационной философией, философской синергетической наукой, исследующей общие закономерности теории и практики: стратегии и тактики создания нового, получения полезного эффекта для человека, природы и общества. Мы считаем, что инновационная философия должна стать технологией и искусством мышления и действия на качественно новом культурно-интеллектуальном уровне. Она направлена на развитие личности, способной к творчеству, ориентированной в многообразном социокультурном поле.

Философия техники и теория творчества П. К. Энгельмейера являются методологией, которая позволяет от форм теоретического мышления перейти к практике и ответить не только на вопрос «почему?», но и на вопрос «как?».

¹ Энгельмейер П. К. Философия техники. М., 1912. Вып. 1.

² Энгельмейер П. К. Задачи философии техники // Бюл. Политехн. об-ва. 1913. № 2. С. 113.

³ Горохов В. Г., Розин В. М., Алексеева И. Ю. и др. *Философия техники: История и современность*. М., 1997. С. 37.

⁴ Там же.

А. А. Епикеев
г. Нижний Тагил

О ДИСКУРСИВНОМ ХАРАКТЕРЕ ЦЕННОСТЕЙ НАУЧНОГО СООБЩЕСТВА В ЭПОХУ ИНФОРМАЦИИ

Ценности научного сообщества — тема относительно малоизученная и достаточно проблематичная, особенно в связи с ее междисциплинарным характером. Вполне очевидным является различие социологического, научно-методологического и собственно философского подхода к ее рассмотрению. Ситуация осложняется еще и тем, что невозможно рассматривать научное сообщество без учета общего развития социально-гуманитарного познания и характеристики господствующей эпистемы в данном обществе и культуре. Один из возможных подходов к данной проблеме связан с анализом дискурсивных особенностей функционирования социально значимого знания, особенно применительно к ценностям научного сообщества.

Аналитика дискурса в современном социально-гуманитарном знании имеет, по меньшей мере, две традиции. Одна идет от М. Фуко и рассматривает развитие и смену дискурсивных практик в исторической и культурной парадигме. Другая традиция идет от П. Бурдьё, и дискурс оказывается здесь в пространстве внимания социологии, социальной теории или «социоанализа», как называет его Бурдьё. Так или иначе, следует учитывать обе традиции, и поэтому анализ ценностей научного сообщества, с необходимостью оказывается в пространстве взаимодействия различных дискурсивных практик, то есть на стыке нескольких научных дисциплин.

З. А. Сокулер, размышляя о методологическом вкладе М. Фуко в развитие социально-гуманитарного познания, говорит, что центральным понятием методологии социально-гуманитарного познания является понятие дискурса. Это может быть текст или высказывание, но также тип или серия текстов и высказываний, функционирующих в одной и той же системе отношений.

Понятие дискурса — ключевое понятие в системе социально-гуманитарного познания, оно является универсальным средством объяснения процессов возникновения, продуцирования и воспроизводства структур социально значимого знания. Анализируя дискурс, мы сможем узнать как (эпистемологически) устроено обще-

ство. Задача научного сообщества здесь — сохранять, выявлять, анализировать дискурсы, значимые (имеющие ценность) для той или иной научной дисциплины или эпистемологической парадигмы в целом.

Дискурс — это нормативные практики, содержащие внутри себя определенную систему правил, поэтому дискурс задает (конституирует) систему ценностей для того или иного научного сообщества, особенно в информационную эпоху. Особенностью информационной эпохи является смена одних ценностей (научного познания или самого сообщества) другими. Ценностями научного сообщества, на которых держится само это сообщество и которые воспроизводятся в практике, являются: (целе)рациональность, типизация, проблематизация, эвристичность научного знания, полезность для общества, актуальность, практическая применимость. Ценностями же информационной эпохи считаются: глобальность, актуальность, достоверность, плюральность. Разумеется, нельзя противопоставлять одни ценности другим, тем более что между ними больше общего, чем различного, но следует признать смену эпистемологической парадигмы современного (пост)информационного общества, и эта смена с неизбежностью ведет к переосмыслению особенностей функционирования научного сообщества и ценностей данного сообщества.

Для М. Фуко существенна связь дискурса с отношениями власти. Оставляя в стороне власть политическую, можно спросить: что же такое власть научного сообщества? Как она проявляется? Через трансляцию каких ценностей («канонов») она осуществляется? (см. в этой связи следующие работы: Е. Трубина «“Великий канон” и вызов многообразия»; П. Бурдые «Университетская докса и власть интеллектуалов», «Поле науки»; Х. Блум «Западный канон»). Насколько научное сообщество заинтересовано в распространении «своих» ценностей, своих взглядов на мир и происходящее в нем? Где сегодня, в информационный век, проходит «демаркационная линия» науки? Если она, как говорят об этом многие Интернет-ресурсы (например, www.membrana.ru), смещается, то куда происходит это смещение и какие факторы влияют на такое радикальное изменение роли науки в обществе?

В свете вышеизложенного можно сформулировать следующий тезис: ценности научного сообщества имеют дискурсивный характер, поэтому и сам дискурс становится ценностью для анализа процесса социально-гуманитарного познания.

П. Бурдые в работе «Клиническая социология поля науки» говорит о том, что в практике социально-гуманитарных наук суще-

ствуют два подхода к любой возникающей проблеме. Первый подход, ведущий к структурализму и постмодернизму, связан с текстом как таковым. Существуют те, считает Бурдье, кто полагает, что для понимания литературы или философии достаточно чтения текстов... и потому для понимания философского текста, юридического кодекса или поэмы не нужно знать ничего, кроме буквы самого текста. С другой стороны, есть те, кто, ссылаясь на марксизм, желает свести текст к его контексту и стремится интерпретировать произведения, устанавливая прямое соответствие между ними и социальным или экономическим миром.

Оба подхода сводятся к тому, что существует некая «первичность текста», которую следует тем или иным образом интерпретировать, понимать, инициировать и институционализировать в обществе, в культуре, в господствующей эпистеме. Те, кто занимается «социальной пропиской» знания, как правило, являются представителями того научного сообщества, которое обладает в данный момент наиболее репрезентативной властью.

Бурдье считает, что оба данных подхода недостаточны при описании процесса воспроизводства социально значимого знания или при анализе социально-гуманитарного познания. Между этими двумя крайностями (самодостаточностью текста и ссылкой на социальные и экономические условия) располагается довольно значимое поле, которое Бурдье называет «полем науки». Спецификой последнего является принципиальная автономность, что и отличает поле науки от дисциплинарных или институциональных образований. Анализ данного автономного пространства возможен по преимуществу как анализ «научного капитала» или как анализ позиции, которую занимает некоторый агент в данном «поле науки». В общих чертах эта структура определяется существующим в данный конкретный момент распределением научного капитала. Другими словами, агенты (индивиды или институты), характеризующиеся объемом своего капитала, определяют структуру поля пропорционально своему весу, зависящему от веса всех остальных агентов, то есть всего пространства.

Что же такое «научный капитал», и почему его исследование кажется Бурдье ключевой проблемой описания научного сообщества и его ценностей? Научный капитал представляет собой особый вид символического капитала (о котором известно, что он всегда основан на актах узнавания и признания), состоящий в признании (или доверии), которое даруется группой коллег-конкурентов внутри научного поля (хорошим показателем этого служит число упоминаний в индексе цитат, который можно дополнить

такими знаками признания и посвящения, как Нобелевская премия, а также переводы на иностранные языки). Научный капитал — это единственная настоящая ценность (с точки зрения социологии) научного сообщества, накопление и использование данного ресурса не только определяет саму структуру сообщества, но также является показателем значимости того или иного научного поля в обществе и культуре.

Именно поэтому можно сказать, что фундаментальной ценностью научного сообщества, определяющей дискурсивную особенность его функционирования, а также задающей параметры репрезентации агентов научного поля, является «научный капитал», символическую значимость которого трудно переоценить.

Н. В. Блажевич
г. Тюмень

ДИСКУССИЯ КАК УСЛОВИЕ ЭТОСА НАУКИ

Могут ли ученые обходиться без споров? Современный философ науки К. Поппер утверждает, что наука — это «бесконечная последовательность сменяющих друг друга споров» [1, 121]. С таким утверждением можно согласиться. Ведь критика является главной движущей силой любой интеллектуальной деятельности. Так, уже рождение новой научной идеи начинается с внутреннего спора ученого — спора с самим собой, который затем продолжается в дискуссиях с другими исследователями. Спор — это естественное состояние науки. Причем в научном общении споры происходят во всех формах: ученые и беседуют, и дискутируют, и полемизируют. Споры ученых могут быть организованными и беспорядочными, пристойными и непристойными, бескорыстными и корыстными и т. п. Но сама наука, как поиск научной истины, нуждается в продуктивных и эффективных спорах, т. е. самой науке для развития необходимы научно организованные, идеальные споры.

К. Поппер называет в своей знаменитой книге «Логика и рост научного знания» дискуссию одним из источников роста научного знания. На мой взгляд, дискуссия в науке оказывает существенное влияние и на другие результаты научной деятельности. Так, дискуссия является условием формирования и развития этоса науки, той системы ценностей и норм, которая воспроизводится и передается от поколения к поколению и является обязательной для ученого.

Науку о споре и само искусство ведения спора с древних времен называют эристикой. Уже в Древней Греции, благодаря стараниям Сократа, зародилась традиция рассматривать спор как способ познания истины. Этот вид эристики Сократ называл диалектикой. Афоризм «*В споре рождается истина*» верен, если спор — диалектический, ведется по технологии Сократа (содержит сомнение, майевтику, индукцию и дефиниции) [2, 13].

При этом сократический спор утверждает основополагающие ценности науки: 1) *демократичность науки* — истинность научных утверждений должна оцениваться независимо от возраста, авторитета, титулов («Я знаю, что ничего не знаю», — говорил Сократ); 2) *открытость науки* — научное знание должно становиться общим достоянием; 3) *бескорыстный поиск истины* — единственной целью познания должна быть истина сама по себе; 4) *ответственность ученого* за полученный научный результат — необходимо как уважение к тому, что сделали предшественники, так и критическое отношение к их результатам.

В Древнем Риме было усилено социальное видение спора. Спор стал рассматриваться как способ коммуникации. Так, Цицерон в сочинении «Три трактата об ораторском искусстве» показывает связь эристики и риторики. Цицерон дает участнику спора советы, которые приемлемы для науки и сегодня: 1) располагай к себе слушателей; 2) изложи существо дела; 3) установи спорный вопрос; 4) подкрепи свое положение; 5) опровергай мнение противной стороны; 6) придавай блеск своим аргументам [3, 21].

Революция в научной эристике, как и в науке вообще, происходит в эпоху Возрождения. Так, основатель классической науки Галилео Галилей в «Диалоге о двух системах мира» не просто представляет спор Сагредо, Сальвиати и Симпличио как спор сторонников разных взглядов, а стремится продемонстрировать правила научной эристики и новые научные ценности. Через образ Сальвиати Галилей показывает, что для того чтобы критика была успешной, нужно *понять позицию противника лучше его самого*. По мнению В. С. Библера, Галилей формирует «новую теоретическую логику» — логику «майевтического эксперимента» [4, 183]. Выбрав этот термин для обозначения новой логики, В. С. Библер неявно подчеркивает, что Галилей развивает дальше сократовскую традицию ведения спора — сократовскую систему ценностей.

В Новое время оформляются два направления в развитии научной эристики: гносеологическое и методическое. Гносеологическое направление развивается в работах И. Канта, Г. Фихте и Г.

Гегеля. Методическое направление развивают их оппоненты. Так, А. Шопенгауэр в работе «Эристическая диалектика» под эристической понимает искусство спорить, притом спорить так, чтобы оставаться правым [5, 411]. А. Шопенгауэр написал одну из первых работ по методике ведения спора. Как он сам признается в этой книге, «неизвестна ни одна попытка в этом направлении, хоть я искал ее, где только мог; это пока еще необработанное поле» [5, 416].

В начале XX в. русский мыслитель С. Поварнин, обобщая практику ведения споров, пишет первую книгу по теории спора, в которой рассматривает вопросы о структуре и видах спора, о стратегии и тактике спорящих, об их основных логических действиях — осведомлении, доказательстве и опровержении. С. Поварнин анализирует позволительные и непозволительные уловки в споре. В последней четверти XX в. вновь начинают разрабатываться теоретические проблемы эристики. В Европе возникает школа «Новая риторика», созданная Х. Перельманом. Интересны ее результаты, которые получены в исследовании контекстуальной аргументации.

Сам термин «научная эристика» можно трактовать в двух смыслах. В широком смысле слова научную эристику можно определить как форму проявления ценностных отношений (консенсуса и диссенсуса) субъектов научно-познавательной деятельности в процессе поиска и утверждения научной истины. В узком смысле слова научная эристика — форма совместного исследования субъектами познания доказательства и опровержения (аргументации) проблематических точек зрения, возникших в науке, с целью отбора и утверждения истинных положений. Участники научных споров опираются на научные методы и критерии, принимаемые данным научным сообществом на данном этапе развития науки.

Следует отметить, что для научной эристики консенсус и диссенсус — это не исключающие, а предполагающие друг друга явления. При этом консенсус на основе постижения научной истины — это основная цель субъекта научного познания, а диссенсус — причина поиска и утверждения нового научного знания, новых научных ценностей и норм поведения ученых.

Научная эристика учит ученых считаться с противоположным мнением, искать компромиссы, использовать старое знание для обоснования нового научного знания. Организованные научные споры дают возможность выявлять ошибки в обосновании отстаиваемой позиции, способствуют распространению и утверждению истинных взглядов в научной среде, оптимальных ценностей и норм поведения ученых. В процессе научных споров, с одной стороны,

формируется единое понятийное поле, единый научный язык, единый научный этос, а с другой стороны, эти научные споры ведут к разрушению старых и формированию новых научных идей, концепций, теорий, нового научного этоса.

Научные споры могут носить негативный (деструктивный) и позитивный (конструктивный) характер. При негативных научных спорах у их участников отсутствует ориентация на глубокое понимание идей оппонента: критика оппонента ведется на основе собственных познавательных установок, идеи оппонента лишаются в этом случае своего контекста и тем самым доводятся до абсурда. Негативные споры в науке — это следствие низкой эристической и нравственной культуры субъектов познания. Но и негативные споры имеют значение для науки. Их значение состоит в том, что они ведут к предельному уточнению позиций спорящих сторон, выявляют их аргументы.

В конструктивных научных спорах важную роль играет наличие у их участников *сомнения в безусловной истинности* собственных взглядов. Участники конструктивных споров ориентированы на поиск доказательств достоверности собственных утверждений, на поиск слабых сторон в собственных концепциях и теориях. Конструктивное сомнение участников научных споров является условием развития научного знания, ибо помогает отказываться от слабых и ошибочных идей, бездоказательных утверждений, от неадекватных форм демонстрации и т. д. Конструктивное сомнение является также необходимым условием для ведения учеными совместного научного поиска. Конструктивное сомнение способствует адекватному восприятию и оценке противоположного подхода. Благодаря конструктивному сомнению становится возможным сложение альтернативных позиций, т. е. появляется возможность найти всестороннее решение вопроса. Таким образом, конструктивные научные споры способствуют выявлению объективного содержания научного знания, освобождению его от субъективизма и заблуждений.

Задачей эристики как науки является изучение условий и правил ведения продуктивных научных споров. Знания видов научных споров, их условий и правил ведения включаются в эристическую культуру ученого. Кроме того, в эристическую культуру ученого входят его ценностные ориентиры и ограничения, которыми он руководствуется в спорах. Эристическая культура предполагает, что ученый должен проявлять уважение к чужим убеждениям, к личности оппонента, отказываться от непозволительных уловок, грубой манеры ведения спора.

Рассматривая основание культуры ведения научных споров, можно отнести к нему три ценностных принципа: принцип равной безопасности, принцип децентрической направленности и принцип адекватности. *Принцип равной безопасности* запрещает использовать оскорбительные и унижающие собеседников выпады. *Принцип децентрической направленности* рассчитан на умение участников научных споров рассматривать и анализировать проблемы с позиции другой стороны. *Принцип адекватности* предполагает, что участники научного спора воспринимают то, о чем говорится.

1. Поппер К. Что такое диалектика // *Вопр. философии*. 1995. № 1.
2. Блажевич Н. В., Селиванов Ф. А. Эристика: Курс лекций. Тюмень, 1999.
3. Марченко О. И. Риторика как норма гуманитарной культуры. М., 1994.
4. Библер В. С. От наукоучения — к логике культуры. М., 1991.
5. Логика и риторика: Хрестоматия / Сост.: В. Ф. Берков, Я. С. Яскевич. Минск, 1997.

Н. Г. Баранец
г. Ульяновск

ОБ ОЦЕНКЕ РЕЗУЛЬТАТОВ КРЕАТИВНОСТИ В ФИЛОСОФСКОМ СООБЩЕСТВЕ В РОССИИ РУБЕЖА XIX—XX ВЕКОВ*

На рубеже XIX—XX веков философия стала в России полноценной университетской дисциплиной. С уменьшением государственного контроля в системе образования и стабилизацией профессии преподавателя философии произошла когнитивная и социальная институционализация философского сообщества. Осознание философским сообществом себя как самостоятельного феномена в университетской корпорации катализировало дискуссии о требованиях, которым должно соответствовать профессиональное философское творчество, о стандартах, которым должно подчиняться философское произведение.

Университетская философия является своеобразным «гибридом», более научным, чем философским, поэтому на уровне креативного отношения от философа требуется наличие когнитивной задачи, а на уровне креативного результата оценивается оригинальность, полезность и эвристичность философской концепции. Но именно в том, как понимается, трактуется оригинальность, полезность, эвристичность, и проявляется отличие философской креативности от научной.

Можно объективно определить содержательную новизну философского произведения, т. е. оригинальность сформулированных идей, но оценить его эвристичность, культурный резонанс и историческую востребованность весьма трудно. Причем оценка значимости результатов креативности философа достаточно условна. Во-первых, большое значение имеет «авторитетность» его идей, оцениваемая по количеству сторонников, преемников, последователей, по числу оппонентов и критиков, по цитируемости его произведений. Во-вторых, «историческая востребованность» может меняться, и сравнить значение «философа-последователя», имеющего философскую школу, с «философом — основоположником новой философской парадигмы», не имеющим учеников, но катализировавшим философские идеи нескольких поколений мыслителей, весьма проблематично. Поэтому историческая значимость результатов творчества философа может существенно отличаться от оценки его концепции современниками. Так, осознавая это отличие, на рубеже веков философское сообщество выработало критерии, позволявшие оценить качество философской системы. Помимо аргументированности изложения в философской работе оценивались ее репрезентативность (возникающая из знания автором философской традиции), критичность (проявлялась в умении анализировать современный философский контекст), оригинальность (новизна) концепции, последовательность изложения (формальная целостность архитектоники текста).

Университетские философы осознавали, что оценить репрезентативность философской концепции, дистанцировавшись от ее содержания, невозможно, что концептуальная оценка всегда субъективна, ведь рецензент имеет философскую позицию, вероятнее всего, существенно отличающуюся от позиции рецензируемого. Поэтому для кантрианца А. И. Введенского не была убедительной концепция С. Н. Трубецкого, исходившего из метафизических постулатов, но он не отрицал респектабельности работ С. Н. Трубецкого. Интересный пример в этом отношении дает защита докторской диссертации Н. Я. Гротом. По мнению оппонентов, его работа «К вопросу о реформе логики» содержала мало новых идей и была только квалификационной. Поэтому А. А. Козлов, кстати, симпатизировавший Н. Я. Гроту, сказал на защите так: «Я не буду препятствовать Вам получить докторский диплом: Вы имеете на него право, доказав свою эрудицию. В печати же я докажу Вам, что в вашей «Реформе логики» совсем нет логики. И что Вы, быть может, прекрасный психолог или какой-то другой специалист, но что философ никакой» [1].

О необходимости различать респектабельность и концептуальность, с которой можно не соглашаться, заявляли редакторы философских журналов, озвучивавшие концепцию редколлегий, члены которых составляли цвет отечественного философского сообщества. В 1891 г. Н. Я. Грот писал: «Мы требуем только, чтобы присылаемые статьи обнаруживали критическое знакомство с историей науки и философии и способность авторов к строгой логической работе мышления» [2]. В 1911 г. С. И. Гессен фактически повторил: «...нужно только, чтобы статья удовлетворяла требованиям философской критики» [3].

Можно предположить, что если редакции журналов считали необходимым заявить об этом критерии оценки философской креативности, то мы имеем дело со «становящейся» нормой, тем более что ее реализация в жизни философского сообщества прослеживается по материалам рецензий. Б. Н. Чичерин специально оговорил, что философии следует взять из других наук, чтобы она обрела респектабельность: «От математики философ должен научиться строгой точности мыслей, ясности определений и осторожности в выводах, которые никогда не должны идти далее того, что дается посылками. От естествознания он должен научиться внимательному обхождению с фактами, всестороннему их исследованию, точной оценке достоверности» [4]. Но большинство университетских философов не пытались сциентизировать критерий респектабельности, полагая, что он вырастает из профессионализма философа, знающего прежде всего философскую традицию.

Относительно приоритетности критерия оригинальности или критерия критичности представители метафизического и трансцендентального идеализма расходились: первые предпочитали оригинальность, вторые — критичность. Для метафизических идеалистов оригинальность философской концепции определялась не новизной предлагаемых идей, а наличием в ней «глубины, искренности, неподкупного философского интереса и широтой замысла» [5]. Неокантианцы исходили из того, что «...философы — скептики по профессии; ибо для них сомнение служит приемом для анализа мыслей; оно для них то же, что эксперимент для химика» [6]. Философу не следует пытаться созидать что-то новое, оригинальное, ему необходимо начинать с критики, сомнения в своей философской позиции, потому что тогда он отдаст отчет в своих познавательных силах и правомочиях, следовательно, наличие рефлексивного критицизма является важным моментом оценки философской системы.

По-видимому, столкновение регулирующих креативность норм оригинальности и организованного скептицизма, действие кото-

рых рассматривалось как «или или», а не «и та и другая», объясняется принципиальным расхождением понимания образа философии метафизическими и трансцендентальными идеалистами. Следовательно, концептуальные позиции сдерживали регулирующее значение этих норм.

Достаточно много внимания в рецензиях уделялось анализу внешних характеристик философских работ: композиционной организации, стилистике дискурса, соответствию формы изложения принятым жанровым стандартам. Суммируя требования к тексту, высказывавшиеся в рецензиях А. И. Введенского, Н. Я. Грота, В. Н. Ивановского, Л. М. Лопатина, Ф. А. Степуна, Г. И. Челпанова, Б. В. Яковенко и др., перечислим, что считалось необходимым соблюдением при оформлении философского произведения. Требовалась композиционная четкость и содержательное раскрытие заявленных задач, ясность выводов и завершенность рубрик; содержательная определенность используемых понятий, уместность их употребления, тщательность подбора и проверка цитат; определенность их интерпретации. Кроме того, к каждому из жанров профессиональной философской литературы предъявлялись свои требования.

Монографии представляемых к защите диссертаций выполнялись наиболее тщательно с соблюдением всех предписаний, предъявляемых к этому жанру. В рецензиях оценивались аргументированность, репрезентативность, философичность концепции, отмечалось соответствие принятой композиционной форме (деление на главы, приложение, комментарии), анализировалось, удалось ли автору добиться нейтральности, безличности стиля изложения (предпочтение отдавалось конструктивно-инструментальной форме дискурса). В историко-философских монографиях также оценивались знание автором источников и критика теорий по исследуемой проблеме, адекватность вводимого материала и приемлемость его интерпретации. В биографических монографиях требовалось воспроизведение эстетически целостного портрета мыслителя, поэтому оценивалось, удалось ли автору сочетать метод художественного описания с научным анализом, интерпретацией творчества героя книги. Наибольшая самостоятельность формы разрешалась в монографиях-трактатах, от которых прежде всего требовалась оригинальность излагаемых идей и качественность аргументации.

Наибольшее распространение среди профессиональных жанров имели статьи, которые за счет небольшого печатного объема, открывали возможность быстрого обмена идеями, и их было легче опубликовать, чем монографии. Требования к концептуальным, историко-философским, информативно-аналитическим статьям не от-

личались от требований, предъявляемых к монографии. Следует отметить, что в полемических статьях (рецензии, ответы на рецензии, «вызовы» оппонентам и т. п.), сохранявших связь с устным спором, допускались эмоционально-психологические способы аргументации, отступление от конструктивно-инструментального дискурса за счет аффектных, драматических стилистических приемов. Так как целью полемических статей было не столько убеждение оппонента, сколько «завоевание» читателей и убеждение их в своей правоте, то именно в этих статьях авторы чаще всего преступали нормы научного спора и отступали от стандартов научной статьи.

Особые критерии предъявлялись к учебным пособиям («Введение в философию», «Основы философии»), которые являлись либо нейтральной (со скрытой авторской позицией) компиляцией из европейских учебных пособий справочного характера, либо авторским учебником, составленным по материалам читаемых автором курсов. И в тех, и в других ценились ясность стиля, композиционная целостность, информативность, системность изложения. Только после 1900—1905 гг. в учебных пособиях появились предметные и именные указатели, вопросники, библиография к каждому разделу (образцовым в это отношении было «Введение в философию» Г. И. Челпанова). В авторских учебниках прежде всего оценивалась оригинальность, новизна подхода, но отношение к этим учебникам было настороженным (пример этого — критические рецензии на «Введение в философию: Введение в теорию знания» Н. О. Лосского).

Очевидно, что в философском сообществе рубежа веков вырабатался набор требований к основным профессиональным жанровым формам и уделялось достаточно внимания правилам оформления результатов философской креативности. Это подтверждает идею о том, что этос философии сформировался в своих основных нормах и правилах и успешно регулировал креативность большинства членов философского сообщества, но многочисленные дискуссии, возникавшие по поводу применения этих норм и стандартов, указывают на то, что этос философии в них продолжал формироваться.

Грант РГНФ № 03-03-00350.

1. Ивановский В. Н. Очерк жизни и деятельности Н. Я. Грота // *Вопр. философии и психологии*. 1900. Кн. 51. С. 23.

2. Грот Н. Я. Еще раз о задачах журнала // Там же. 1891. Кн. 6. С. II.

3. Гессен С. И. Письмо к Э. Метнеру // *Вестн. Рос. акад. наук*. 1993. Т. 63, № 6. С. 527.

4. Чичерин Б. Н. Положительная философия и единство науки // Вопр. философии и психологии. 1892. Кн. 13. С. 13.
5. Трубецкой С. Н. Курс истории древней философии // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. 1995. № 5. С. 15.
6. Введенский А. И. Статьи по философии. СПб., 1996. С. 132.

Т. А. Савина
г. Екатеринбург

ОБОСНОВАНИЕ АНТИСЦИЕНТИЗМА В ФИЛОСОФИИ ЛЬВА ШЕСТОВА

Один из наиболее глубоких и оригинальных мыслителей XX века, сторожник «философии абсурда» и «философии трагедии», наиболее откровенно обнаживший основной пафос и направленность экзистенциальной философии, Л. И. Шестов не оставил никакой систематически связанной, дискурсивной теоретической конструкции, содержащей ярко выраженное гносеологическое, онтологическое и другие традиционные философские учения. Однако за эмоциональным пафосом его умонастроений и тревог просматриваются многие волнующие человечество вопросы: свободы и необходимости, знания и веры, добра и зла, смысла жизни.

Человек, по Л. Шестову, существует в двух измерениях бытия: в обыденности и в дерзновении свободы и творчества. Существование в обыденности для Шестова есть существование среди припудренных и общеобязательных истин науки и морали. Фундаментальная трудность на пути достижения свободы индивидуального существования, «дерзновения» и «творческого усмотрения», по Шестову, «состоит не в болезни бытия, ложно направленной свободе или объективации духа, а во «власти идей», принципиально неправильном, выражающемся в знании отношении к себе и окружающей нас действительности, в самом познании, разуме и логике как тотальных, по одномерных и в итоге несостоятельных способах существования идей» [1].

С антисциентистских позиций рассматривает Л. Шестов библейский миф о грехопадении. Обычно, как считает Шестов, грехопадение понимают как неповиновение Богу и как увлечение плотским соблазном. Но никто не хотел и не мог допустить, что корень греха в познании, и что умение различать добро и зло есть падение и притом самое страшное и пагубное, какое только может себе вообразить человек. Смысл грехопадения в том, что человек, поддавшись искушению Змея (Ничто) и вкусив запретных плодов с древа познания добра и зла, стал знающим. Но оказалось, «что

плод от дерева познания, росшего в саду Эдема наряду с деревом жизни, этот плод таил в себе неизбежную смерть», — пишет Л. Шестов [2]. Весь наш опыт как будто доказывает, что «познание оберегает жизнь», делает человека более сильным, познание — источник силы и могущества. Но с приобретением знания человек стал ограниченным и смертным существом. Сущность знания в ограниченности: таков смысл библейского сказания. Знание есть постоянная способность и постоянная готовность оглядки, результат боязни, что если не помотришь, что за тобой, то станешь жертвой опасного и коварного врага. А «стыдное», дурное, страшное пришло от познания и вместе с познанием, с его «критериями», присвоившими себе право суда и осуждения.

Искуситель внушил человеку, что познание сделает его равным Богу, но знание не привело человека к свободе, как обычно привыкли думать и как утверждает умозрительная философия, а наоборот, — человек попал во власть вечных истин. Человек отрекся от своей божественной природы и выбрал Разум, «он бросился к знанию, чтобы защититься от Бога». Это было глубокое и страшное падение человека. Вместе со знанием в мир вошел грех, а за грехом — и зло. Разум заставляет человека предпочесть его надежную необходимость и гарантированное различие добра и зла таинственной, ничем не обеспеченной, парадоксальной свободе веры. Грехопадение было «выбором низшей способности, с ее страстью к различиям и общим идеям, с парными противоположностями: добро — зло, истина — ложь; возможное — невозможное. Человек отрекся от своей веры, чтобы получить познание» [3].

Плоды с дерева познания стали источником умозрительной философии, вопрос о грехопадении стал вопросом об умозрительной и откровенной истине. Умозрительная философия приемлет только такую истину, которая может оправдаться перед разумом. Шестов утверждает, что плоды с запретного дерева можно было бы назвать также синтетическими априорными суждениями. Для умозрительной философии «вера есть только несовершенное знание, есть знание в кредит, которое только тогда окажется истинным, если оно добьется признания разума. С разумом же и с разумными истинами никто не в праве спорить и не в силах бороться. Разумные истины — есть вечные истины: их нужно безоговорочно принять и усвоить» [4].

Объект критики Шестов обозначил понятием «Афины». В агрессивности Афин Шестову виделось нечто дьявольское, отчуждающее человека от истинной свободы и мудрости. Линия Шестова — это линия Иерусалима и путь к Иерусалиму, а значит —

освобождение от принципов, задач и источников Афин. Критика «Афин» у Шестова разнообразна.

Во-первых, наука подходит к действительности с готовыми схемами, и мир от все возрастающего количества знаний не делается более понятным. Наука претендует на достоверность, т. е. на всеобщность и необходимость своих утверждений. В этом ее сила, историческое значение, но в этом — и великий соблазн. Наука не констатирует факты, а судит о действительности. Она превращает случайное в необходимое и тем самым творит истину по своим собственным законам. Наука — это «жизнь перед судом разума». Шестов глубоко прав, считая, что система Менделеева и атомистическая теория не делают окружающее нас понятным, а только в лучшем случае позволяют им распоряжаться.

Во-вторых, наше «понимание» нужно только для действия, когда же действовать не нужно, не нужно и понимать, не нужно искать ни связи вещей, ни всеединства, ни достаточных оснований, ни закономерностей. Человеческий разум и был, вероятно, создан природой исключительно для практической деятельности. Но неожиданно этот разум преодолел установленные для него границы и стал размышлять для самого себя.

В-третьих, разум считается единственным гарантом правильности наших поступков. Знание становится знанием лишь постольку, поскольку мы в факте открываем «чистый» принцип, невидимое глазу «всегда», всемогущий призрак, который унаследовал власть и права. Само представление об истине и лжи предполагает вечный, неизменный порядок. Этот порядок и есть то, что стремится выявить наука, создавая свои теории. Научное мышление наделило идеи высшей прерогативой: они решали и судили, что возможно и что невозможно, они определяли границу между действительностью и мечтой, между добром и злом. За долгие века нашего земного существования мы срослись с теми истинами, которые нам внушил разум, и не можем представить своего существования без них. Ведь повседневный опыт неизменно и постоянно свидетельствует о том, что человека, отказавшегося от руководства разума, ждут всевозможные беды и несчастья.

В-четвертых, разум не в силах объяснить иррациональное. Какое бы значительное место мы ни отводили разуму, он бессилен перед такими явлениями, как смерть, страдания, безумие. Здесь он не может претендовать на роль «вершителя человеческих судеб». Приоритет науки и разума ведет к отрицанию иррационального, «иного измерения» мышления. Уже в своей первой работе, обращаясь к шекспировскому творчеству, Шестов поставил и начал

развивать тему приоритета жизни над разумом. Шестов показал: величие Шекспира в том, что он проникся сознанием страданий, понял их не только умом, но и всем своим существом, «он ставит жизнь и страдания, связанные с жизнью, выше отвлеченной мысли: последняя только классифицирует явления и элементы жизни, отводя всему место в стройной цельности мироздания, и не останавливается на безысходности «надрывов», не плачет и не исступляется вместе со страждущим человечеством» [5].

И последнее. Законы науки не считаются с тем, что именуется человеческим. Истины разума равнодушны к жизни и душе отдельного человека. Поэтому в своих философских исканиях Шестов обращается к русской литературе XIX века, «в центре внимания которой стоит живой человек со всем его величием и слабостью, со всеми бедами и радостями, страданиями и надеждами, верой и безверием» [6]. У Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого Л. Шестов находит сосредоточенное внимание к человеку — единичному, случайному, незаметному, но живому человеку. В литературе он находит глубинную значимость ситуаций, которые позже европейские экзистенциалисты назовут пограничными. «В противовес общеобязательности, Шестов, — как верно замечает Б. Грифцов, — с полной настойчивостью станет отстаивать принцип индивидуальности и как метода, и как критерия для оценки» [7]. Приоритет общего ведет к усреднению и принижению человека. И не значит ли это, задается вопросом Шестов, что разум вовсе «не благодетель, а смертельный враг наш?» Может быть, противоречивость приближает человека к истине, ибо свидетельствует о том, что человек утратил страх перед обычными критериями? Может быть, наши суждения, когда они «имеют за собой общее признание, когда они становятся понятными, доступными, самоочевидными и потому непререкаемыми, тогда именно они становятся пошлыми, жалкими, бедными, нужными только для статистики или другой положительной... науки?» [8].

1. Кувакин В. А. Экзистенциализм // Русская философия: Словарь. М., 1995.
2. Шестов Л. И. На весах Иова // Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2.
3. Чеслав Милош. Шестов, или О чистоте отчаяния // Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. М., 1992.
4. Шестов Л. И. Киркегард и экзистенциальная философия.
5. Венгерова З. А. Л. Шестов и его критик Брандес // Образование. 1900. № 1.
6. Ерофеев В. Одна, но пламенная страсть Льва Шестова // Шестов Л. Избр. соч. М., 1993.
7. Грифцов Б. Три мыслителя: В. Розанов, Д. Мережковский, Л. Шестов. М., 1911.
8. Шестов Л. И. Власть ключей // Соч. М., 1993. Т. 1.

РАЗДЕЛ 3

СПЕЦИФИКА ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНОГО И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ В ЦЕННОСТНОМ ИЗМЕРЕНИИ

М. Н. Просекова
г. Тюмень

СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОЕ ПОЗНАНИЕ И ГУМАНИТАРНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ МОЛОДЕЖИ: СПОСОБЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Необходимость разработки новой методологии социального познания диктуется реальным состоянием современного общества не только на локальном, но и на глобальном уровне. Во-первых, изменяется предмет исследования, современная социальная действительность. Усиливается ее динамизм, противоречивость, взаимозависимость ее сторон, многообразие связей и отношений. Концепция информационного общества, широко распространенная сегодня, главным фактором общественного развития считает производство научной, технической и других видов информации. Проект «глобальной информационной цивилизации» на базе синтеза компьютерных коммуникаций, телевидения, искусственного интеллекта и виртуальной реальности подчеркивает доминирование в таком обществе информации и знания в противоположность доминировавшим в индустриальном обществе труду и капиталу. Информационная технология видоизменяет науку, культуру, образование, духовный мир человека. Возникают новые механизмы коммуникаций, усиливаются процессы глобализации, взаимозависимость разных обществ. Наука в целом, философия и социально-гуманитарное знание переходят на новый, «постнеклассический», этап; в научный оборот благодаря технологиям World Wide Web (словарь гипертекстовых публикаций) и всемирной сети Интернет включается огромное количество новых литературных источников.

Возрастает потребность в практической отдаче со стороны гуманитарных наук, в разработке социальной теории не ради самой теории, а с перспективой внедрения ее рекомендаций в различные сферы общественной жизни, в экономическую политику, в управление социальными процессами, в развитие сферы культуры, в совершенствование образования и воспитания.

Для современного состояния социально-гуманитарного познания характерен широко интегративный междисциплинарный подход, формирование единой науки о человеке, обществе, государстве и жизни в целом. Познание внутреннего мира человека и его соотнесение с социальным целым также является основой для обновления философской и социогуманитарной парадигмы.

Гуманитаризация образования — углубление и расширение дисциплин, предметов и курсов социально-гуманитарного цикла в учебных планах всех специальностей вузовской подготовки. Возрастающий в современном обществе гуманизм как совокупность идей и взглядов, выдвигающих на первый план человека, требующих уважения его достоинства, любви к человеку, создания условий для гармоничного развития личности, провозглашающий жизнь человека высочайшей ценностью, требует более широкой гуманитаризации образования, то есть ориентации на формирование готовности решать главные социальные проблемы на благо и во имя человека, умения общаться с людьми разных культур, национальностей, верований, политических воззрений, способности гражданина к экономической самостоятельности и юридической состоятельности.

Гуманизация образования — введение человека в канву и содержательную сущность преподаваемых гуманитарных предметов с целью ориентации на развитие и становление отношений взаимного уважения, основанного на уважении прав каждого человека, на развитие потенциалов личности.

Свобода личности как объект философского и гуманитарного познания, как цель социально-гуманитарного образования и воспитания. Гражданское общество основано на свободе каждого члена общества, на равенстве его с каждым другим, на самостоятельности каждого члена общества как гражданина. Задача гуманитарного познания — исследовать опыт творческой деятельности; связанная с ней задача гуманитарного образования — воспитать культуру самоопределения и сформировать активную жизненную позицию подрастающего поколения. Одним из важнейших средств формирования такого опыта является обучение демократии.

Молодежь — это социально-демографическая группа периода становления и адаптации к миру взрослых. Студенчество — лучшая часть молодежи, которая составит в будущем основу российского общества. В современных условиях изоляции и одиночества личности молодого человека возрастает значение стратегии и тактики привлечения к общению в коллективе, адаптации к обществу. Молодежь относится с повышенным вниманием и даже болезненно к проблемам своей личной свободы.

Можно выделить четыре яркие *формы реализации свободы личности*:

1. Органическая — активность личности будет однонаправлена с движением всего общества, что усиливает результативность движения обеих сторон. Это способствует лучшему самовыражению, самореализации личности;

2. Адаптивная — представляет собой приспособление личности к требованиям общества, усвоение его интересов как личных, но деятельность осуществляется не по внутреннему убеждению, а исходя из ориентации на внешнее, иногда и по принуждению извне;

3. Эскапистская (*escape* — *англ.* бегство) — модель реализации свободы, означающая отчужденность от общественных отношений. Иная, внутренняя форма реализации свободы в виде замкнутости личности на внутреннем мире, личных интересах, изоляция от общества, обращение к нетрадиционным формам деятельности и поведения и пр.;

4. Страгилистическая (*struggle* — *англ.* борьба) — конфликтная модель поведения и деятельности, характеризующаяся наличием конфликта и борьбы между личностью и обществом.

Таким образом, несовпадение свободы как социального идеала и как личной ценности приводит к множественному вариативному поведению личности, к разным по своей сути взаимоотношениям между личностью и обществом. Именно социально-гуманитарное образование формирует молодых людей как выразителей общечеловеческих начал, воспитывает интеллигента в его социальном предназначении — служении истине, справедливости, идеалу, преданности интересам дела, гражданственности.

В периоды социальных, экономических, политических преобразований (и тем более в периоды кризисов и спадов) проблемы «взрослого общества» обостряются параллельно с проблемами молодого поколения, что усугубляет драматичность ситуации, подчеркивает важность верно выбранных путей и способов воспитания и образования, ставит на особый уровень значимость адекватных социально-гуманитарных теорий, в которых моделируется развитие общества.

Стратегия развития социально-гуманитарного познания. Для разработки стратегии развития социально-гуманитарного познания весьма значимы задачи социально-гуманитарного образования, обращенного к высшей ступени образования. Здесь, на мой взгляд, можно принять следующие ориентиры:

— разработка позитивного представления о состоянии «мира взрослых»;

- формирование готовности и реальных средств воздействия (влияния) на развитие студенческой молодежи;
- формирование способов и приемов, при помощи которых можно научить учиться, выработать способность и потребность к постоянному самообразованию на протяжении всей жизни;
- пробуждение любви к профессии, к университету, специальности;
- воспитание уважения к труду, гордости за регион, любви к России.

Самоопределение — нахождение личностью собственного места в жизни, осознание своей роли в обществе, в общественной жизни и деятельности. Это — понимание самого себя, своего назначения, своей роли в жизни других людей и в жизни страны. Для молодости характерна открытость новому, способность и стремление к восхождению на новые рубежи.

Одним из средств самоопределения является самоидентификация — важнейший внутренний акт, при котором:

- происходит соотнесение внутренних возможностей с реальной ситуацией, социальными условиями;
- формируется самооценка (чаще всего — ощущение самонедостаточности или самодостаточности);
- происходит внутренняя ревизия способностей, характеристик, свойств, запросов, ориентаций, идеалов, стремлений личности.

Направления социально-гуманитарного образования. В современном российском обществе для социально-гуманитарного образования и воспитания молодого поколения в высшей степени актуальными становятся следующие направления:

- формирование позитивной социокультурной ориентации (любовь к учебному заведению, гордость за достижения региона, патриотизм и т. д.) через формирование корпоративной культуры, сплочение поколений и ролей (студентов — сотрудников — преподавателей), совместную научную, исследовательскую работу, совместное проведение досуга, например, в клубах по интересам;
- профилактика и преодоление негативных стереотипов поведения, борьба с девиантным поведением и нигилизмом, через такие средства, как деловые игры, тренинги, выявление «черных лидеров» в коллективе, диагностика «болевых точек», воспитание через предмет, личный пример;
- формирование активного восприятия ценностных установок, адекватных рыночным отношениям. Средства для этого — знакомство с существующей позитивной рыночной практикой, воспитание на примерах личностных качеств лидеров бизнеса, извест-

тных по отечественной и зарубежной предпринимательской практике;

— позитивная социокультурная подготовка (социализация личности). Целью здесь можно избрать, например, ориентацию на *честный* бизнес. Средствами здесь могут выступать обучение, общение и межличностные коммуникации; практическая деятельность в фирмах различных форм собственности, стажировки, знакомство с позитивными стереотипами поведения западных специалистов в сфере делового и социального партнерства;

— формирование способности к активной высококультурной профессиональной деятельности посредством повышения общего уровня деловой культуры личности, повышения общего уровня деловой культуры коллектива, в котором она состоит (студенческой группы, неформальных и творческих организаций), повышение деловой и корпоративной культуры сотрудников;

— закрепление прогрессивных (гуманных) манер общения в студенческой и молодежной среде; ознакомление и вовлечение в корпоративную культуру, общественные организации, пропаганда и поддержка здорового образа жизни. Средства: организация неформального общения; неофициальный обмен информацией и обсуждение ценностей корпоративной культуры;

— формирование ценности (идеала) «успешного человека» через ориентацию на самостоятельность (самостоятельное принятие решения, выбор средств его достижения, ответственность за результаты), формирование понятий о долге, справедливости, честном бизнесе.

Л. С. Постоляко
г. Екатеринбург

ЦЕННОСТНАЯ ОСНОВА ЮРИДИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

Юридическое познание, в том числе теоретическое правоведение, является разновидностью познания социального и, следовательно, выражает специфику последнего, которое всегда связано с интересами индивидов, их объединений, социальных групп, определенного общественного организма в целом. Поэтому социальное познание идеологично и оценочно. С данным обстоятельством связана и особенность его объективности: последняя предполагает учет положения конкретного субъекта социального познания в системе наличных общественных отношений и соответственно учет обусловленных этим положением его специфических интересов.

Субъекты юридического познания многообразны и многочисленны. К их числу принадлежат все люди, ибо, как писал Н. М. Коркунов, «прожить свой век, никогда не задаваясь вопросами права, дело совершенно немыслимое»¹. Данные субъекты могут быть отнесены к двум основным категориям: 1) индивидуальные и 2) групповые (коллективные). Потребности и возможности групповых субъектов проявляются не иначе как через активность индивидуальных. Однако при этом коллективные субъекты могут рассматриваться как особые, самостоятельные, ибо каждый из них имеет и выражает особенный интерес. К их числу относятся, во-первых, различные институционализированные общественные объединения (союзы) и политические партии, выражающие интересы тех или иных социальных групп; во-вторых, институционализированные сообщества юристов-профессионалов (коллегии адвокатов, составы судов различных уровней, их органов и подразделений, комитетов и комиссий законодательных органов власти); в-третьих, научные коллективы и сообщества. Особой оговорки заслуживает случай, когда групповым субъектом юридического познания признается относительно постоянный состав коллегиального органа государственной (скажем, судебной) власти. Важное обстоятельство, определяющее формирование «особенного интереса», в этом случае заключено в самой специфической природе того органа, функции которого осуществляет соответствующий субъект. Так, суд является одновременно институтом идеолого-политическим и правовым. Как органичная часть единого аппарата государственной власти он выступает проводником единой же (компромиссной по существу, консолидирующей нестабильное и неоднородное социальное целое — по задачам) государственной политики, а также доминирующих идеологических установок. Как правовой институт и важная структура правового, демократического государства суд основывается на принципах разделения властей, верховенства права (закона) и независимости судей. Именно правовой природой суда обусловлена особая роль, особый статус индивидуального субъекта в составе группового: первый не поглощается последним, не «растворяется» в нем. Известно, что судья, не согласный с решением коллег, вправе изложить свое аргументированное особое мнение, которое оглашается, оформляется письменно и прилагается к материалам дела.

Среди индивидуальных субъектов следует особо выделить юристов-практиков, занимающихся в основном правоприменительной деятельностью (следователи, прокуроры, судьи, нотариусы, должностные лица органов государственной и муниципальной власти,

управленческих структур), а также специалистов, консультирующих по вопросам права (адвокаты, юрисконсульты). Юридическое познание, осуществляемое этими субъектами, носит предельно конкретный, казуистический характер, так как связано с рассмотрением персональных дел (юридических случаев или казусов) и вынесением решений по ним. Как указывают А. Ф. Черданцев и М. Г. Стоякин, принятию решения предшествует сбор, анализ информации о юридически значимых для данного дела фактах (юридических фактах) и соответствующих нормах права. «Отсюда вытекают три стадии информационной модели правоприменительного процесса: установление фактических обстоятельств; выбор и анализ норм права; вынесение решения и его документальное оформление»². Основное значение юридического познания, осуществляемого данными субъектами, состоит, следовательно, в том, чтобы определить меру «жизнеспособности» конкретной правовой нормы, количественные и качественные показатели соотносимости моделей поведения, заложенных в действующем законодательстве, и реальных поступков людей, выражающих их потребности, возможности, притязания, ожидания.

К категории индивидуальных субъектов юридического познания относятся также юристы-ученые, занимающиеся разработкой теоретических и методологических основ отраслевого правоведения (вопросов о сущности правового регулирования, видах и структуре правовых норм, способах и видах их толкования, признаках правонарушения, специфике и видах юридической ответственности и т. д.), а также различных частных теоретических проблем, возникающих в рамках «юридической догматики» (позитивного права). Важно отметить, что проблематика отраслевых юридических наук неразрывно связана с особенностями и потребностями развития конкретной (национальной) правовой системы, сориентирована на них. Особенности правовой системы выступают объективным фактором, определяющим (ограничивающим) параметры предмета (и соответственно специфику проблематики) научного изучения различных отраслей права.

Наконец, к индивидуальным субъектам юридического познания можно отнести тех теоретиков, которые занимаются проблемами, принадлежащими к предметной области философии права, исследуют «предельные основания права и способы его существования»³. Уточню, что речь идет не только об объективных, материальных (укорененных в экономической и социальной структуре общества, в самом практическом, предметно-преобразовательном характере отношения человека к миру), но и о субъективных, ду-

ховных (заложенных в особенностях менталитета, традициях духовной культуры) основаниях. Иными словами, философия также осуществляет юридическое познание, исследуя право в его «первообразе», в том виде, в каком оно возникает и существует до и вне закона (властно-принудительных предписаний) в самой социальной действительности, а также в представлениях людей — в виде смыслообразующего центра их юридического мировоззрения. Философия права осуществляет критическую функцию не только по отношению к отчасти стихийно формирующемуся юридическому мировоззрению, но и по отношению к сознательно вводимым в законодательство (а через него и в юридическую науку) идеологическим установкам. Ибо, как указывает А. В. Грибакин, юридическая наука, решая наряду с познавательными (эвристический поиск объективной истины) также и апологетические задачи (задачи обоснования и защиты существующего государственного строя, политического режима, правопорядка и правовой идеологии), зачастую страдает догматизмом и схоластикой⁴.

Таким образом, юридическое познание, как разновидность социального, специфицируется и по объекту. Для широкого круга индивидов непосредственным объектом выступают их собственные «основательные притязания (выделено мной. — Л. П.) ...с точки зрения их содержания и формы репрезентации»⁵. Это означает, что люди, сознавая свои нужды, соотносят их, с одной стороны, с мерой собственной общественно полезной созидательной активности, а с другой стороны — с содержанием, смыслом норм позитивного права и таким образом оценивают меру своей свободы, возможности самореализации, достижения жизненно важных целей, обеспеченные и охраняемые авторитетом, силой публичной власти. В этом смысле правовое просвещение выступает необходимым моментом юридического познания. Для последнего вообще характерна тесная взаимосвязь двух его уровней — обыденно-житейского и научно-теоретического. Эта особенность ярко проявляется в познавательной деятельности юристов-практиков. Для них объектом познания выступает, как правило, конкретная жизненная ситуация, подлежащая урегулированию с помощью норм позитивного права («спор» или «дело»). Для субъектов законодательной деятельности объектом познания является уже определенная сложившаяся сфера общественных отношений (например, отношений по поводу использования природных ресурсов или материального обеспечения человека в ситуации нетрудоспособности) с точки зрения целенаправленного формирования, урегулирования этих отношений в интересах всего общества. Для ученых-юристов

объектом познания выступают понятия и теории различных отраслей правоведения, они служат логико-гносеологическими моделями действительных правоотношений, объективной социально-правовой реальности. Наконец, для философствующих правоведов, представителей философии права объектом является юридическое мировоззрение, его ценностные компоненты.

Юридическое мировоззрение содержит базовые ценности правовой культуры в их соотнесенности с нравственными, религиозными ценностями, ценностными смыслами эстетического сознания, общественным идеалом и лежащими в основе последнего социальными потребностями, интересами. Правовое мышление соотносит эти ценности с идеей права как таковой, в нем приоритет принадлежит логике, методу формирования общезначимых культурно-правовых смыслов. Так, в рамках рефлексивной традиции теоретического правопонимания в логике идеи права воспроизводится диалектика свободы воли. Однако правовое мышление показывает: ценности юридического мировоззрения не выводимы полностью из «чистой» идеи права, иными словами, в этой идее априорно заложены смыслы «свободы», «равенства», но не «братства». В то же время ясно, что «братство» не может восторжествовать вопреки смыслу права. Во всяком случае, это справедливо по отношению к развитым, полисубъектным демократическим обществам. Базовые ценности юридического мировоззрения выражаются в понятиях «правосознание», «личность», «солидарность»⁶. Отмечу, что названные ценности-принципы четко прослеживаются лишь в обществах с выраженными признаками социальной дифференциации и достаточно высоким уровнем развития культуры в целом.

Юридическое мировоззрение является живой целостностью, его не следует трактовать в качестве совокупности лишь официально признанных, идеологически закрепленных постулатов правового мышления или набора рационально сформулированных ценностных установок правосознания. Юридическое мировоззрение — органичная составляющая правовой жизни конкретных индивидуальных и коллективных субъектов, возможно, образующая ее интегрирующую структуру. И. Д. Невважай подчеркивает, что правовая жизнь «складывается из совокупности *пред-*рассудочных нормативных форм поведения, переживания, оценки и высказываний относительно актов (действий) с точки зрения их соответствия (или не соответствия) должному. При этом, в отличие от системы моральных оценок и форм поведения, правовые формы жизни необходимо связаны с представлением об ущербе, который

может быть нанесен всякому другому лицу»⁷. Концепция правовой жизни, предлагаемая названным автором, учитывает три важных смысловых момента: «признание существования сферы *бессознательного* в социальной жизни, наличие *плюрализма* культур и особый статус *прав и свобод человека* в современном правовом сознании»⁸. Как и юридическое мировоззрение, правовая жизнь «имеет принципиально *субъектный* характер»⁹, а поскольку всякое развитое общество полисубъектно, то следует признать и ее гетерогенность: «в реальном обществе правовая жизнь может проявляться в противоборстве различных правовых культур, связанных с конкурирующими экономическими, социальными, политическими, религиозными и культурными традициями»¹⁰. Можно высказать предположение, что именно юридическое мировоззрение, с одной стороны, выражает специфику конкретной правовой культуры, «вписывая» последнюю в рамки культурной самобытности народа. С другой стороны, оно выступает средством гармонизации правовой жизни и отдельных субъектов (индивидов, социальных групп, общностей), и социального организма в целом, «снимая» противоборство правовых культур в своих основополагающих ценностных принципах («правосознание», «личность», «солидарность»). Таким образом, юридическое мировоззрение, выступая интегрирующим началом правовой жизни в полисубъектном социуме, может рассматриваться и как средство духовной консолидации последнего.

¹ Коркунов Н. М. Лекции по общей теории права. СПб., 1904. С. 7.

² Черданцев А. Ф., Стоякин М. Г. Теория государства и права: Учеб. пособие. Екатеринбург, 1995. С. 123.

³ Грибакин А. В. Введение в философию права: Конспект лекций. Екатеринбург, 1999. С. 24.

⁴ Там же. С. 99.

⁵ Там же.

⁶ Подробнее см.: Постоляко Л. С. Солидарность как базовая ценность юридического мировоззрения // Российский юридический журнал. 2004. № 2 (42). С. 3–8.

⁷ Невважай И. Д. Социально-философские основания концепции правовой жизни // Философская и правовая мысль: Альм. Вып. 4. Саратов; СПб., 2002. С. 50.

⁸ Там же. С. 38.

⁹ Там же. С. 40.

¹⁰ Там же. С. 44.

ЦЕННОСТНЫЕ АСПЕКТЫ ПРАВОВОЙ КУЛЬТУРЫ

Новейшие неолиберальные концепции права стремятся к предельной позитивизации правовой сферы, представляя ее как слепой механизм, в котором господствуют форма и формальное следование закону. Такой подход исключает ценностный и культурологический анализ содержательной стороны правовой реальности. Он стремится закрепить существующий статус-кво в политико-правовой и социальной сферах как абсолютный и неизменный, не требующий постоянной корректировки и уточнения в соответствии с меняющимся миром и мировосприятием. Не менее существенной остается и необходимость «сверять часы» с вечностью непреходящих ценностей человека, которые имеют свойство воспроизводиться в самых разных исторических условиях и обстоятельствах.

Охватывающая все сферы общественной жизни система ценностей возникла из исторического опыта человечества и признания существования единой духовной субстанции — разумного начала в природе, частью которой является человек. Ценности в обществе формируются как составная часть его социокультурной сферы, эволюционирующей в процессе бессознательной самоорганизации общества в целом. Система всех ценностей в обществе закрепляется и освещается моралью, правом, религией. Нравственный аспект имеет каждая из общественных ценностей, каждый вид человеческой деятельности. В рамках правовой культуры, сохраняющей уникальность отдельной личности, иерархия ценностей устанавливается на основе консенсуса представлений об общечеловеческих ценностях культуры и мнения о благе для каждого человека¹.

Ценностный подход к познанию сущности права дает понимание возможности одухотворения правовых норм, придания им возвышенного и возвышающего статуса. Одухотворенными могут быть те из них, реальным основанием которых становятся ценности духовной культуры, на которые ориентировано общество. В высокодифференцированном обществе, каким является в наше время практически весь цивилизованный мир, система ценностей неоднородна. У разных социальных групп ценности могут в корне отличаться. В зависимости от иерархии ценностей в данной культуре и конкретных условий бытия права происходит разная реализация ценностей. С учетом понимания этого фактора становится понятной безуспешность попыток сведения права к определен-

ным ценностям, общему благу, справедливости или абстрактно понятой свободе. Если ценности вовсе цивелируются из области права, оно предстает как совокупность норм логического должествования или законов. Также право невозможно идентифицировать и с учетом единственной ценности, выбранной на основе цивилизационных критериев. Кризис правовой системы может возникнуть на уровне конфликта систем ценностей социальных групп. Выход из него видится нам в поиске наиболее универсальных ценностных обоснований права, а также в правовом воспитании и приобщении к наиболее значимым ценностям правовой культуры.

В связи со сказанным становится ясно, что для обеспечения социального единства, без которого невозможно будущее, человечеству необходима нравственно-ценностная система координат. Право как феномен культуры призвано сохранять старые ценностные установки и вбирать новые с тем, чтобы адаптировать общество к изменяющемуся миру. Без этого право не может выполнять функцию стабилизирующего и упорядочивающего начала общества и культуры. Это такая функция права, которая не может быть понята, изучена и реализована без учета требований аксиологического подхода.

Наиболее адекватным представлением в сфере правовых отношений является представление о ценностях как субъект-субъектных связях, где основными участниками выступают общество, государство и личность. Разрушение этих связей нарушает культурные связи и порождает внеправовые отношения. Например, если государство и общество рассматривают человека только в качестве объекта отношений, ни о какой свободе речь не идет, даже если она декларируется в юридических актах. Еще Кант заметил, что человеческие отношения должны строиться по принципу, включающему восприятие одного человека другим как средства, а не как цели².

Аксиология права предъявляет такие требования к обоснованию ценностей, которые выводили бы их из мира идеального, помещая в мир человеческой деятельности. При этом нельзя ограничиваться ни рассмотрением ценности и ценностной оценки в реальности (М. Шеллер, В. С. Нерсисянц), ни предположением, что ценностное отношение возникает лишь в момент взаимодействия субъекта и желаемого объекта. С нашей точки зрения, ценности — это одновременно и идеальное, и воплощаемое, ведь действительное может существовать и как воплощенная абсолютная ценность, совпадать с желаемым. Если бы ценности относились лишь к миру идеального, то это нарушило бы субъект-объект-субъектные связи,

в которых они формируются. Ценности как часть мира сущего подробно рассматривает Г. П. Выжлецов. В частности, он разграничил понятие оценки как субъектно-объектного отношения и понятие ценности как межсубъектного отношения³.

В правовом контексте нужно различать восприятие, продуцирование и воплощение ценностей в поведении. Поведение людей постоянно проявляет значимость ценности в том или ином общественном контексте, т. е. социализирует ее. Наполняясь ценностным контекстом, человеческая деятельность отражает иерархию ценностей и делает их составной частью права. Заслуга в установлении взаимосвязи между идеальным миром ценностей и реальной действительностью принадлежит феноменологическим и персоналистским антропологическим концепциям. Эта взаимосвязь открыла движение от западной аксиологии к русской философии ценностей. Одной из причин появления данных концепций была явная несостоятельность гносеологизированной философии, уверенно объяснявшей даже неумовимые порывы духа простой логикой причинно-следственных связей и событий внешнего мира. Но главной причиной была глобальная переоценка ценностей, вызванная крахом всех оптимистических идеалов. Социальные, религиозные и промышленные войны и революции залили Европу слезами и кровью, и на новом этапе развития философии и общества высшей ценностью и целью выступила Свобода, но не внешняя социальная свобода «от» как цель всех революций, а внутренняя свобода «для», т. е. духовная свобода человека как личности. Поэтому для философии рубежа XIX—XX вв., говоря словами Н. А. Бердяева «...уже не человек часть мира, а, напротив, весь мир есть лишь часть человека»⁴.

Таким образом, правовые установления, которые воплощают такие общемировые культурные ценности, как добро, истина, справедливость, свобода и равенство, позволяют говорить о наличии в обществе правовой культуры. Именно на основе такой культуры возможно единение людей в государстве, этнической или социальной группе. Именно такому подходу отвечает понимание культуры как конкретной культурно-исторической общности людей, наделенных ценностным самосознанием и реализующих его в своей жизнедеятельности. Правовая культура выступает внутренней, духовной стороной правовой системы в обществе и глубоко пронизывает правосознание, право, правоотношения, законность, правопорядок, правотворческую, правоприменительную и любую иную юридическую деятельность. Следует согласиться с мнением о том, что правовая культура общества представляет собой «разновид-

ность общественной культуры, отражающей определенный уровень правосознания, законность, совершенство законодательства и юридической практики и охватывающей все ценности, которые созданы людьми в области права»⁵.

Правовые культуры, классифицируемые по признаку преобладания ценностей, подразделяются на четыре типа. Первый тип — *теоцентристская* правовая культура. Этот тип культуры свойствен правовым системам, основанным на обыденном праве. В Европе, к примеру, он преобладал в эпоху раннего Средневековья, в России он долгое время (до середины XIX в.) сохранялся в крестьянской среде, а в странах Южной и Центральной Африки теоцентризм господствовал в доколониальную эпоху и отчасти сохранился до настоящего времени.

В теоцентристской правовой культуре свобода человека и чувство справедливости основаны на апелляции к Богу как абсолютной истине. Человеку здесь отведена пассивная роль в создании духовных ценностей. В таких культурах право сливается с моралью и религиозной доктриной, нарушение норм рассматривается как грех. Законотворческая деятельность в таких культурах не развита, так как нормы — это закон Божий. По этой же причине нормы не могут оспариваться, подвергаться оценке.

Второй тип — *натуроцентристская* правовая культура, построен на началах главенства природы в человеческих делах. Он строится на вере в разумную природу окружающего человека мира, в естественную разумность существующего. В сфере теории права это выражено вполне позитивно. Закон — продукт рациональной, позитивной, разумной деятельности человека — оказывается выражением высшей справедливости. Релятивизм ценностного бытия человека в этой культуре объясняется приматом рационального в познании. Человеческая свобода определяется буквой закона, а к понятию «личность» добавляется определение «правовая», что подразумевает — «соблюдающая закон». Таким образом, о внутренней, духовной свободе речь не идет, и человек рассматривается в качестве элемента механизма. Право отождествляется с законом, а мораль резко отделяется от права. Это нередко приводит к тому, что высокие нравственные идеалы оказываются оторванными от реального поведения, а отрицание ценности права и искажение ее сущности порождают разные формы правового нигилизма и идеализма.

Существенный шаг вперед делает *социоцентристская* правовая культура, поскольку за основу человеческого развития здесь берется не природа, а общество, которое, однако, понимается слиш-

ком упрощенно — как «естественно-исторический процесс», подчиняющий человека внешним ему законам. Здесь также еще нет места человеку, а главной ценностью объявляется абстракция «общего блага». Свобода человека в данной культуре не является подлинной ценностью, поскольку невольно подменяется производом «прогрессивного класса». Поэтому право в социоцентристской культуре ассоциируется с законом и основная его функция — принуждение, что развивает общее негативное восприятие права. При этом ценность личности невольно обретает подчиненный характер по отношению к ценности общества.

Собственно аксиологический подход к праву как феномену культурно-исторического развития продуцирует *антропоцентристскую* правовую культуру. При этом правовая культура понимается как обработка, оформление, облагораживание жизни людей посредством и с помощью правовых отношений, установлений и учреждений и представляет собой реализацию фундаментальных ценностей культуры в сфере права. Правовые ценности понимаются как особые человеческие отношения, воплощающиеся в конкретных формах — правовых нормах, актах, правовых институтах и идеях.

Из всех типов правовой культуры, которые можно выделить в соответствии с разными ценностными иерархиями, именно антропоцентристский выглядит сегодня наиболее актуальным. Антропоцентристская правовая культура является единственным типом культуры, где базовая ценность — свободная личность, а юридическая мысль ориентирует всю правовую систему на *права человека*. Однако мы должны отдавать себе отчет в том, что все типы правовой культуры имеют право на существование и несут в себе определенный смысл. Все они могут быть функционально востребованы. Нужно только пристальнее вглядываться в возникающую реальность и не бояться моделировать возможную перспективу в соответствии со всем имеющимся у нас арсеналом мыслительных средств. Отсюда не следует ценностный релятивизм, как это порой полагают, но возникающая в ходе культурной истории иерархия ценностей неизбежно требует своего уточнения и различного содержательного наполнения. Отсюда вытекает неизменная востребованность культурфилософского знания для целей права и правосознания.

1. Орлова Э. А. Введение в социальную и культурную антропологию. М., 1994. С. 163.
2. Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. С. 260.
3. Выжлецов Г. П. Аксиология культуры. СПб., 1996. С. 56.

4. Цит. по: Выжлецов Г. П. Русская философия ценностей и западная аксиология // Вече. 1996. Вып. 5. С. 60.

5. Общая теория права: Курс лекций / Под ред. В. К. Бабаева. Нижний Новгород, 1993. С. 246.

Л. А. Беляева
г. Екатеринбург

ТОЛЕРАНТНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Чаще всего толерантность определяется как терпимость к чужим мнениям, верованиям, поведению. Остановимся подробнее на определении этого понятия.

Во-первых, следует отметить *аксиологический смысл* проблемы толерантности. Толерантность всегда связана с ценностями и проблемой их существования в обществе, раздираемом противоречиями. Как показывает исторический опыт, проблема толерантности актуализируется в переломные моменты социального развития, когда назревают разнообразные противоречия социального и культурного характера, приводящие к мировоззренческому кризису, кризису национальной, культурной и личностной идентичности, что вызывает необходимость переоценки ценностей. При этом камнем преткновения выступают такие ценности, как свобода, равенство, справедливость.

В настоящее время, в условиях глобализации мировых процессов, обострение проблемы толерантности связано с возникшим противоречием между стремлением стран и народов к объединению в рамках единого международного сообщества и их желанием сохранить национальную, религиозную, политическую идентичность.

Во-вторых, необходимо выделить *нравственный смысл* проблемы толерантности. В основе толерантности лежит не просто терпимость как некая черта характера, а уважение к свободе другого и осознание того, что свобода не является вседозволенностью, и что моя свобода кончается там, где начинается свобода другого. С. Л. Франк писал: «Вне уважения к «другому», вне восприятия «ты» как самоочевидной, внутренне правомерной реальности — нет законченного самосознания, нет внутренне прочного самобытия «я»». (Франк С. Л. Непостижимое. М., 1990. С. 354).

Признавая за собой право на свободу, человек очень часто грешит тем, что не признает точно такого же права за другим. В пограничной ситуации между свободой одного и свободой другого

возникают конфликты, рождается насилие как средство их разрешения, противостоять которому может лишь толерантное сознание.

В-третьих, необходимо выделить и *социокультурный смысл* толерантности. Движение человечества к информационному обществу, современные информационные системы, электронные средства связи, в мгновение ока преодолевая огромные физические и социальные пространства, сделали возможными широчайшие культурные контакты, обмен культурными образцами. Сегодня мы живем в поликультурном, многообразном, плюралистичном мире, в котором, с точки зрения философии постмодерна, во главу угла поставлена проблема различия во всех его проявлениях. *Толерантность же как социокультурная установка* позволяет различным культурам вступать во взаимодействие друг с другом и в процессе диалога стремиться к взаимопониманию.

На основании всего сказанного нам представляется, что толерантность следует рассматривать как *важнейший мировоззренческий принцип нравственной направленности, необходимый для гармонизации в социокультурном пространстве отношений «я — другой», «свой — чужой»*. При этом толерантность означает такую установку сознания, в которой выражается *признание за другим равного права на свободный выбор*, правомерность его ценностей и образа жизни, если они соответствуют здравому смыслу и не нарушают ничьих прав. В то же время толерантность — это такая установка сознания, которая означает *отказ от эгоцентризма во всех его проявлениях* — этническом, социальном, конфессиональном, личностном. Это означает отрицание претензий любой веры, любой идеологии, любого социального субъекта на обладание абсолютной истиной и отказ от стремления судить с ее позиций. При этом парадокс заключается в том, что в нетолерантном сознании *свое* нередко чрезмерно возвышается, вплоть до сакрализации, а *чужое* рассматривается как абсолютное зло. Преодоление этого парадокса возможно лишь благодаря толерантному сознанию.

Толерантное сознание является следствием высокой духовной и нравственной культуры, в процессе усвоения которой вырабатывается *способность к коммуникативному действию, сотрудничеству, нацеленному на понимание, взаимопонимание и выработку согласия (консенсуса, общественного договора)*.

Основополагающую роль в развитии способности к коммуникативному действию играет *гуманитарное образование* и соответствующая ему методика обучения и воспитания, названная нами *понимающей педагогикой*. На основе этой методики разворачива-

ется коммуникативно-креативная модель педагогической деятельности, центром которой является межличностная коммуникация как коммуникативно-диалоговое единство человека и культуры, человека и другого человека, учителя и ученика. При этом понимающая педагогика опирается на специфику гуманитарного образования, которая видится в ряде его особенностей по сравнению с естественно-научным образованием.

Во-первых, следует отметить *диалогичность* гуманитарного образования. Истину в гуманитарном познании не может сообщить кто-то один, она всегда результат диалога, в котором, что очень важно для воспитания толерантного сознания, необходимо не только сказать свое слово, но и дать сказать другому, инакомыслящему, и внимательно выслушать его. Истина в гуманитарном познании рождается на границе сознаний и достигается в процессе их диалога (М. М. Бахтин). Не случайно в философии существует конвенциональная концепция истины, в которой истина понимается как результат соглашения заинтересованных субъектов.

Во-вторых, с точки зрения понимающей педагогики в центре гуманитарного образования стоит проблема *понимания*. Понимание является способом существования познающего, действующего и оценивающего субъекта. При этом понимание всегда оказывается истолковывающим, а истолкование — понимающим. Важными предпосылками понимания являются предпонимание, опирающееся на опыт жизни, опыт истории, и применение, в котором выражается связь с практикой, современностью. Понимание отвечает не на вопрос: «Что это?», а на вопросы: «В чем смысл? Для чего все это?».

В-третьих, важной проблемой гуманитарного образования является *проблема языка*. Понимание человеком мира и взаимопонимание людей осуществляется в стихии языка. Именно язык обеспечивает возможность диалога не только между отдельными людьми, но и между культурами, эпохами, странами и народами. В языке заложены основные механизмы формирования культурного опыта, схемы человеческого поведения, отношения человека к миру, мировоззренческие и культурные универсалии.

В-четвертых, своеобразие гуманитарного образования с точки зрения понимающей педагогики состоит в том, что оно ориентирует познающего субъекта не столько на усвоение определенной суммы знаний, зафиксированной в том или ином образовательном стандарте, сколько нацеливает учащегося на ценностно-смысловое постижение мира, развивает его индивидуальность, мир его чувств, его ценностное сознание, в которое включаются и мировоззрен-

ческие принципы. Среди них особое место занимает *толерантность как мировоззренческий принцип нравственной направленности, заключающийся в отказе от эгоцентризма и признании за другими равных с собой прав на основе разумности, свободы и справедливости*. В современном многообразном, взаимосвязанном и взаимозависимом мире толерантность становится универсальным принципом мирного, ненасильственного решения проблем, поиска взаимопонимания, согласия и сотрудничества.

И. В. Белоусова
г. Нижний Тагил

ДИАГНОСТИКА ИНДИВИДУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ СОВРЕМЕННЫХ ШКОЛЬНИКОВ (АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД)

Обладая индивидуальностью, ребенок становится личностью в процессе освоения культурного наследия и создания индивидуальных ценностей, норм, знаковых систем и т. д. Личность социальна по своей сущности и индивидуальна по способу своего существования.

Следовательно, индивидуальная культура учащегося выражает диалектическое единство уникально-единичных, универсально-типических качеств ребенка и культурного опыта человечества.

Индивидуальная культура может стать комплексным показателем воспитанности учащегося. Однако для того чтобы определить «горизонты» и выбрать способы и методы их достижения, необходимо выделить критерии или идеальную модель будущего результата. Используем в данном случае известный в науке способ дедукции, выяснение сути частного на основе целого, выясним критерии культуры общества, соотнеся их с уровнем индивидуальной культуры как формы ее личностного проявления.

Й. Хейзинга, известный историк, исследователь Средневековья, отмечал в книге «*Homo ludens*», что развитость культуры в обществе можно определить по наличию в ней трех тенденций. Во-первых, культура предполагает равновесие материальных и духовных ценностей. Она создает предпосылки для развития такого состояния общества, которое оценивается всеми как нечто большее и высшее, чем простое удовлетворение голой пужды или откровенного властолюбия. Исходя из этого можно заключить, что в современной России стагнация культуры, к сожалению, является сущностным явлением. Если же есть гармония ценностей, культур-

ных функций, то она неизбежно проявится в порядке, в мощном сочленении частей, стиле, ритмической жизни данного общества.

Если мы рассмотрим эту тенденцию на уровне личности, то она прямо коррелируется с гуманистической теорией развития ребенка, в которой, как указывает А. Маслоу, в основе процесса развития лежит удовлетворение двух уровней потребностей: биологического и уровня безопасности. Устабилившаяся гармония позволит ребенку без кризисов перейти на более высокие уровни потребностей, как то: любовь, социальная актуализация и самореализация.

Общая оценка культуры как высокой или низкой определяется не эстетическим мерилom, а этическим и духовным критериями. Это определение может быть положено в основу как методологическое при оценке развитости и индивидуальной культуры учащихся, так как мы считаем, что системообразующим ее компонентом является духовно-нравственная культура и что от уровня сформированности этого компонента зависит качество индивидуальной культуры. Культура как общества, так и личности может называться высокой, если даже она не создала новой техники или высокохудожественной скульптуры, но ее так не назовут, если ей не будет хватать милосердия.

Вторая тенденция характеризуется неким стремлением. Культура есть направленность, и сориентирована она всегда на какой-то идеал. Этот идеал имеет сверхиндивидуальное содержание, выступая идеалом сообщества. Каким может быть идеал? Он может быть чисто духовным — блаженство, близость к Богу; либо знанием, которое выступает в качестве идеологического или мистического, например, знание естественной природы, знание своего «Я» и духа, знание божественной природы. Идеал может быть общественным: честь, благородство, почет, власть. Идеал может быть экономическим: богатство, благоденствие, либо гигиеническим — здоровье. Для носителей культуры идеал всегда означает «благо».

Условием для стремления к какому-либо идеалу, имеется ли в виду потусторонняя жизнь или ближайшее благосостояние, всегда служат безопасность и порядок. Требование безопасности и порядка предписывается всякой культуре самой ее сущностью, ее свойством быть тенденцией, стремлением к чему-либо, направленностью на что-то. Из требования порядка вырастает все, что относится к власти, из потребности в безопасности — все, что относится к праву. Рассматривая эту характеристику культуры на уровне личности, мы приходим к выводу, что и индивидуальная культура будет обладать глубиной в той степени, в какой ее устремленность

будет адекватна общественному благу, идеалу. Однако в современной России пока отсутствует системообразующий идеал, а существуют «идейки» различных групп и сообществ, которые далеки от общественного блага, поэтому они и не могут занять главенствующее место.

Критерием развитости индивидуальной культуры выступает смысловая направленность всех ее компонентов (духовно-нравственного, гражданского, интеллектуального, эстетического и экологического). В данном случае возникает необходимость в постоянном осознании человеческой жизни на уровне конкретного учащегося.

Третья характеристика культуры, по мнению Й. Хейзинги, выражена в господстве над природой. В то же время необходимо отметить, что XX век продемонстрировал разочарование по поводу ожидания, что каждое новое открытие или усовершенствование непременно выполнит обещание более высокой ценности или большего счастья. В какой-то степени эта наивность явилась следствием чарующей поры интеллектуального, морального и сентиментального оптимизма XVIII века.

В личностном плане индивидуальная культура позволяет достигать господства над витальным (телесным) существованием человека. Средствами достижения высшего уровня свободы Духа являются самосознание, саморефлексия, самосовершенствование. Проявление этих процессов может выступать критерием сформированности индивидуальной культуры. Рассмотрев общие тенденции, вернемся к определению «индивидуальная культура».

Индивидуальная культура человека является качественной характеристикой его жизни; формой существования и самореализации личности; выражает диалектическое единство уникально-единичных, универсальных качеств личности и культурного опыта человечества.

Системно-функциональный анализ индивидуальной культуры предполагает определение ее структуры и направленности компонентов. Мы выделили пять компонентов индивидуальной культуры учащихся: духовно-нравственный; гражданский; интеллектуальный; эстетический; экологический.

Универсальным принципом существования любой системы — от самой примитивной неорганической до самой сложной органической — является принцип гармонии. Этим принципом определяется каждая часть индивидуальной культуры.

Духовно-нравственная культура. Если духовность — это способ, основа человеческой жизни, а нравственность — это социальный результат человеческой жизни, то духовно-нравственная

культура — это баланс между индивидуальным Духом и моралью общества, выраженный в стремлении к Абсолютному Добру. Данная культура подразделяется на языковой, коммуникативный (информационно-энергетический) и этический компоненты.

Гражданская культура характеризуется балансом между личными правами и общественными обязанностями, выраженным стремлением к общему благу. Эта культура включает патриотический, трудовой (деятельностный), правовой и политический компоненты.

Интеллектуальная культура характеризуется балансом между личностным самосознанием и человеческой мудростью, выраженной Абсолютной Истиной. Эта культура включает мыслительный, экономический (практико-ориентированный) и креативный компоненты.

Эстетическая культура характеризуется балансом между душой человека и гармонией культурных явлений, выраженных символикой Абсолютной Красоты. Эта культура включает эмоционально-чувственный и художественный компоненты.

Экологическая культура характеризуется балансом между человеческим организмом и природными, космическими явлениями, Эта культура включает физический и эколого-природный компоненты.

Содержательно определив каждый компонент индивидуальной культуры, следует осознать, что у конкретного человека, ребенка возникает свой баланс между их наполненностью, различается и глубина, степень развитости пограничных процессов.

Результатом развития экологической и эстетической культуры учащихся может быть процесс саморефлексии; интеллектуальной культуры — уровень самосознания; духовно-нравственной и гражданской культуры — процесс самосовершенствования и милосердие. Таким образом, мы вышли на критерии культуры как явления человеческой цивилизации.

Вышеизложенное подвело нас к методологическому выводу, что критерий — это не норма, представленная в абстрактной форме, под которую необходимо подгонять воспитанника и сравнивать данные о нем с этими показателями. Критерий — это ориентир, а приближение к нему ребенка и есть показатель развития. На наш взгляд, нормативный подход в педагогике может приводить к неадекватному восприятию человека. Критериально-ценностная диагностика делает акцент на изучение индивидуального пути развития личности школьников. «Движение» воспитанников внутри предложенных параметров с интенцией (осознанное устремление) на Абсолютные ценности и есть динамика индивидуальной культуры личности.

Предлагаем одну из методик изучения индивидуальной культуры школьников, апробированную в ряде нижнетагильских школ. В основу методики положены репертуарные решетки, разрабатываемые на основе теории конструкторов Дж. Келли (1955). Его концепция явилась попыткой объединения сциентистских и гуманистических подходов к психологии личности. Дж. Келли предложил уравнять в правах исследователей и испытуемых, поставив перед собой задачу не изучения извне информации, а объяснения того, как человек строит целостный интегрированный образ мира, помогающий ему контролировать события, свое поведение и других людей. Каждый человек не просто реагирует на стимулы, а выдвигает и обосновывает собственные гипотезы, строя собственную теорию мира, проверяя ее в собственной практике. В отечественной психологии также придавалось большое значение активности личности в ее собственном развитии. Л. И. Анцыферова, В. В. Столин и другие ученые указывали, что развитие личности — это не то, что с личностью случается; личность — это субъект своего собственного развития.

В экзистенциальной педагогике системообразующим компонентом личности является ее духовность, т. е. такой способ развития, при котором происходит внутренняя динамика развертывания всех процессов становления личности. В отличие от традиционного понимания, согласно которому прошлое определяет развитие, теория духовного развития доказывает его предопределенность исходя из будущего, т. е. вся жизнь личности как бы «закодирована» в ее душе и духовности. Человек волен свободно реализовывать или не реализовывать его человеческую (духовную) сущность. Духовная сущность человека заключается в стремлении к совершенству на благо других людей (Абсолютная ценность — Добро), на благо себя как внутренне сбалансированной личности (Абсолютная ценность — Красота), на благо человечества как гарантия его эволюции (Абсолютная ценность — Истина).

Следовательно, методологическим основанием для определения показателей развития индивидуальной культуры личности является экзистенциальная педагогика, педагогическая теория воспитания духовности ребенка, в рамках которых рассматривается индивидуальная модификация ценностей личности, компонентное разделение которых произведено на основе элементов индивидуальной культуры.

На основе выделенной системы ценностей был разработан репертуарный тест ситуационно-ценностных возможностей, с помощью которого исследователь может проанализировать, как респон-

деит конструирует образ мира для себя, какими он видит собственные перспективы.

При определении показателей учитываются принципы необходимости и достаточности. Академик П. К. Анохин указывал, что функция элемента является необходимым условием для существования системы, а функционирование всех элементов становится достаточным для жизни целого в его реальном существовании. Полнота индивидуальной культуры личности зависит от наличия всех ее покомпонентных ценностей, от ее индивидуальной модификации.

Итак, экологические ценности — жизнь, здоровье; эстетические — природная гармония, любовь; интеллектуальные — профессия, деньги; гражданские — справедливость, семья; нравственные — милосердие, дети; духовные — душевная гармония, личная успешность. Таким образом, ценности (элементы) предлагается проранжировать по значимости для определенного репертуара лиц. Ролевая ситуация, в которую в силу диагностики попадает респондент, демонстрирует ценностное наполнение компонентов его индивидуальной культуры. Если, например, в задачу исследования входит изучение гражданской культуры учащихся, при анализе следует обратить особое внимание именно на те ценности, которые непосредственно отвечают за гражданственность личности.

После ранжирования проводится анализ по следующим пунктам:

1) Определение наиболее значимых ценностей по отдельным репертуарным спискам;

2) Насколько совпадают ранги ценностей между отдельными персонами;

3) Выделение доминантной направленности (по совокупности рангов) конкретного респондента и общего списка лиц, представленных в тесте;

4) Определение «слабых» мест гражданских ценностей для отдельного учащегося, для коллектива в целом (по направленности — на себя, на других; по функциональной нагрузке, т. е. ранги экологических, эстетических, интеллектуальных, нравственных, духовных и, наконец, непосредственно гражданских ценностей);

5) Сравнение результатов ранжирования из разных тестовых заданий: тест учащегося и классного руководителя; тест учащегося и его родителей(я); тест руководителя учреждения, учителя и учащегося; тест учащегося, учителя и классного руководителя; тест классного руководителя и руководителя учреждения и другие варианты сравнений.

Спектр вопросов для анализа может быть расширен в зависимости от целевых установок исследования.

ОНТОЛОГИЯ ИСТИННОГО УЧИТЕЛЬСТВА: МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ И СЦИЕНТИСТСКАЯ ПАРАДИГМЫ

А: Критерий зрелости подлинно человеческих отношений — гармоническое соединение Истины, Добра и Красоты. «Добро, отделенное от истины и красоты, есть только неопределенное чувство, бессильный порыв, — истина отвлеченная есть пустое слово, а красота без добра и истины есть кумир» (В. С. Соловьев). Таков смысл их сопричастности, согласно которому разум человека должен стремиться к истине, воля — к добру, а чувства — к красоте, то есть онтологическое добро через знание истины осуществляется в красоте. Наивная мировоззренческая принадлежность лишь к этому миру есть признак мертвенности как человека, так и знания. Мертвое знание «надмевает», так как, не имея в себе жизни и основ, тщеславится призрачным познанием высот и глубин, своей «метафизической надутостью». Многие серьезные ученые стали невольными «жертвами» такого «образа ученого» в современной гуманитарной культуре, приняли элементы идолопоклонничества и обоготворения своих сомнительных идей и теорий, адаптировались к «культуре интеллектуального обезьянничества» (Н. Я. Данилевский) и речевого фикционализма (фикция). Утрата духовного стержня конкретного человека, народа, государства, обретаемого через глубинную связь поколений и реализацию культурно-исторической традиции, естественным образом приводит к разложению социокультурного пространства. Дух чистый охраняет свое знание философией незнания, ибо «данные свыше огни могут быть потушены» (Иоанн Шаховский).

Противоречит ли знание веры — знанию прагматическому? Противоречат ли онтологические и аксиологические законы жизни законам биологическим, физическим? Знания философа, врача, учителя, математика, физика, плотника, воспитателя, руководителя не являются преградой для того, чтобы человек состоялся как верующий и любящий, и, что особенно ценно, сформировался как субъект культуры. Конфликт «веры и науки (знания)» есть конфликт несуществующий, порожденный отсутствием законов диалектики в культуре мышления отдельного человека или социума, потерявшего свои корневые и стержневые основы подлинного бытия в культуре, подвергшегося серьезной социальной и нравственной деградации. Знание низшего онтологического и метафизического круга не мешает

знанию круга высшего. С одной оговоркой, наука «духа и вечности» в смирении находит свою правду, а не в горделивом и иллюзорно-содержательном для обывателей пустословии, «прельщении и обольщении» простецов, откровенной демагогии и прожектерстве, беспрецедентной манипуляции общественным сознанием.

Заметим, что глубокий, состоявшийся человек не приходит к восхвалению невежества или определению достижений светской научной культуры как «лжеименного» знания, а все фундаментальнее осознает благодатную культуру знания для нравственного становления личности, потенциал законов диалектики для развития мышления каждого конкретного человека и социума. *Культура как плодотворное существование человека* — главная максима философских трудов И. Я. Лойфмана. Суть этой универсалии культуры заключается в том, что нравственный характер взрослого человека — это то, что человек сотворил и творит сам с собой. «Познай, кто ты есть, и стань им». Душа — земля. Человек — земледelec своей души. Культура — плодоносящий сад. Если в земле душевной сеется правда и любовь, то плод бывает сладкий, радостный для самого человека и его окружающих. Душу можно уподобить глине, человека — скульптору. Скульптор лепит из глины образ человеческий, так сам человек лепит из своих душевных качеств и способностей или образ человеческий, или звериный. Философское знание как человековедение и «компас» в самостановлении человека как субъекта культуры — концепция понимания философии в мировоззренческой системе ученого.

По моему глубокому убеждению, стоять в стороне от жизни мира, как и превозносить себя над фарисеями науки — это ложный путь философии незнания истинной философской и культурной мысли, путь еще более фарисейский и низкий, чем путь «старой хитрой и похотливой обезьяны», «развращенного манипулятора» или «сговорчивого говоруна-философа», готового своим красноречием навязать любую сомнительную истину. На всех путях жизни человеку свойственно «обогащаться» и «знать», а чтобы этот процесс был в онтологическом и аксиологическом планах реален, христианское мироощущение предполагает, что всякое знание должно переживаться не как горделивое приобретение, а как неведение глубинного откровения бытия человеку. Метафизика аксиологии знания такова: чем больше человек знает, чем богаче его интеллектуальный и духовный потенциал, чем выше его нравственное качество, тем меньше он чувствует, что он знает, тем сдержаннее и скромнее его притязания на истину, тем достойнее его отношение к другому человеку как субъекту культуры.

Историко-культурный срез и историография развития человечества показывают, что любое подлинное достижение в науке сопряжено с сознательным нищанием. «Я знаю только то, что я ничего не знаю». Это онтологический и аксиологический опыт бесконечного смирения. Познать самого себя есть некое совершенство знания. Онтологическая природа знания выше мышления и интеллектуальной потенции человека. Метафизика личного сознания истинных ученых всегда определяет незнание как предмет первого и последнего постижения человеком.

Сегодня, в начале III тысячелетия, когда идет процесс кристаллизации качественно новых форм российской государственности и культуры, в мире науки и философии все отчетливее происходит поляризация учености и псевдоучености, реальной деятельной мысли и ее фикции, умелой и пустой имитации, что, конечно, должно принести свои позитивные и конструктивные плоды в плане формирования образа науки как в первую очередь социокультурного феномена, реально меняющего онтологию и метафизику общественного и социального бытия и конкретного человека.

Б: В онтологическом плане, — если трудно учить, то еще труднее учить учительству, так как учительство, по моему мнению, есть или зло или величайшее добро. В плане аксиологического взаимодействия и взаимодействия (синергии) учащий подобен творящему, творящему человека, задающему ему идеалы самоопределения качества его жизненной траектории. В этом проявляется глубинная ответственность истинного учительства, требующая непрестанно учить в первую очередь себя. Непрестанно учить всех и научиться через всех и от всего. Учение истине других есть в первую очередь возрастание в учении себя. Правильно «учащий себя» изливается правильностью сердца своего и учения своего на других, так как других видит частицами себя и им изливает свое познание любви, им излучает свое познание правды и словами, и делами, и молчанием, и взглядом. В любящем все учит; ничто не пребывает в покое, все изливается, излучается, приобщается ко всему и все приобщает своей любви.

Слово дорогого человека для ученика всегда слово истины, которое, порой минуя разум, восходит к сердцу и изменяет его; не убеждает, не навязывает, а откровеньем какой-то невидимой метафизической связи дает те образцы принципов жизни, которые испытало Сердце Учителя, за понимание которых заплачено неимоверными страданиями и нечеловеческим терпением. Только наличие этой межличностной сакральной недоступной никакому третьему лицу связи позволяет в полной мере воплотить миссию учи-

тельства как сеяньи истины и творения человека. Учительство есть горение и излучение правды, оно зреет с сокровенным сердцем человека.

Великий дар судьбы для человека, когда на его жизненном пути встречаются люди, по своей природе способные к великой онтологической миссии учительства. «От избытка сердца глаголят уста» Учителя. Духовное содержание сердца не может скрыться, оно просвечивает сквозь человека, льется из глаз, сходит с языка, со всех движений и черт. Доброта не может жить в одном сердце со злом, как вода с огнем. Либо огонь уничтожает воду, либо вода заливает огонь. Сердце Учителя — огонь Любви к своему ученику и бесконечная Вера в полноту актуализации потенциального в своем ученике.

В силу законов диалектики есть и иная парадигма «учительства», иные, технократические «плоды» сада культуры, «ядовитая влага сердца и ядовитое испарение» (И. Брянчанинов), лживое учительство, псевдоучительство, сеяние плевел — горькой травы зла и неведения, вражды, лукавства, голого прагматизма, сокрытия пути к Истине и откровенного поиска выгоды, а порой и «пожирания ученика» под видом благодеяний, уничтожения в нем любых зачатков самостояния перед Тайной бытия. Непроизвольно показывают такие «учителя» свое хитроумие и зло, хотят скрыть и не могут.

В настоящем учителе обнаружение добра всегда идет этим же (непроизвольным) путем как истинный избыток любви к своему неотесанному свободолюбивому ученику, который он тщетно пытается скрыть за строгим, а порой и сердитым выражением лица. Но ученик знает — он любим, он исполнен милования от своего учителя, сердце которого всегда с терпением и досадой его ждет. Ученик ощущает одновременно и бесконечную близость со своим учителем, и бесконечную недостижимость и отдаленность его человеческого превосходства. Явно учит лишь тот, кто умеет учить тайно, тайно просвещать себя, тайно отражать свет своего сердца в мире своих учеников. По мере своего созревания в культуре видишь этот свет на скромных, на совестливых, на не знающих своей правды, но сияющих своей правдой людях. Онтология истинного учительства — всегда есть мученичество.

В: Что такое смерть? Смерть — это совсем не гроб, не балдахин, не черная повязка на руке, не могила в глине. Смерть — это когда росток жизни человеческой пробивается на поверхность земли и становится под прямые лучи Божиего солнца. Умереть для своих эгоистических похотей и прорасти зерно жизни должно еще

здесь, на земле. Это так называемое рождение духом, второе рождение человека. Смерть физического тела есть оставление ростком почвы, выход ростка из земли.

Онтология и аксиология бытийственности такова, что всякого человека, получившего хотя бы самую маленькую духовную заковку, хотя бы самую незначительную «жемчужину культуры» «внутри себя», ожидает совсем не смерть, и далеко не смерть. Именно в этот момент Дух выходит на поверхность истинной и подлинной жизни. В онтологическом плане человек закрыт от иного мира тонкой скорлупой. Именно культура личности человека делает его живым, сформированным для иных онтологических условий бытия организмом. Несомненно, достойно плача состояние того, кто окажется бесформенной жидкостью и даже, возможно, отвратительной по своему нравственному запаху.

Земная жизнь человека не идеальное предельно радостное место жизни (что становится очевидным при малейшем углублении в нее), не непонятное место бессмысленных страданий, а «утроба» духа, как замечал М. К. Мамардашвили, состояние подготовки к своему настоящему рождению. Человек страшно за все ответственен. Действительно, как бережно «непроросшим» людям надо относиться друг к другу, как нужно оберегать друг в друге это личностное прорастание культуры, этот выход в подлинную онтологию бытия Человека.

Когда бессмертная человеческая личность (по определению) вдруг очутится лицом к лицу с реальностью не только более яркой, но и превосходящей все наши понятия о реальности; когда она увидит, с одной стороны, белоснежные сонмы молниелучных духов, огненных, пламенных, горящих любовью ко всему творению, и, с другой стороны, Землю с ее сотнями миллионов полулюдей-полунасекомых, людей, пожирающих друг друга в своей ненависти, самолюбивых, сластолюбивых, корыстолюбивых, несговорчивых, лукавых, одержимых темными началами — акта выбора и ответственности уже не будет, «экзамен сдан», «путь пройден», «вступительное слово написано». Волнуясь злом, разнуждая низшие инстинкты, человечество себе готовит судьбу небытия, как и каждый человек, идущий вне поля максимума культуры.

Душа — младенец бессмертия, беззащитный и наивный в условиях окружающего прагматичного мира актеров, над которым все интенсивнее сгущается смог порока и все отчетливее проявляет себя онтологический надлом самостояния человека перед Абсолютом, перед бытием, перед самим собой. Человечеству нужна качественно иная метафизика культуры бытия общества, государства,

человека. В современности нужно немало сил, мужества, человеческого достоинства, чтобы не потерять свою душу, предназначенную для вечности! И только чуткая и живая совесть настроит зрение для осознания той чуждой пыли, которая лежит на ранах души человека, живущего в современном обществе, которое как никогда нуждается в философском осмыслении онтологии истинного учительства не только в привычной парадигме сциентистского мировосприятия, а в широкой метафизической перспективе.

Т. Г. Бурдина
г. Екатеринбург

МЕТАФИЗИКА ВЕЩЕСТВА

Химическая наука давно заняла определенный статус в современном научном познании (его историческом, актуальном и перспективном аспектах). Вещество — субстратная основа чувственного мира вещей, окружающих человека, творимых, изменяемым им, — изучается целым циклом естественных наук. Химическая наука (при всем многообразии ее современной дисциплинарной организации) призвана давать объективные знания о процессах качественного изменения вещества, обусловленных изменением его внутримолекулярных, надмолекулярных и фазовых структур.

Уместно ли, и если уместно, то в каком смысле возможно приложение к понятию «вещество» предиката «метафизика»? Мы полагаем, что метафизическая и научная картины реальности имеют общие культурологические основания, но если научная картина базируется на достоверных, практически проверяемых и воспроизводимых знаниях, то метафизическая картина реальности основывается на интуитивном постижении мира, приписывании объекту особых, чувственно непостижимых свойств, признаков, проявлений.

По нашему мнению, можно говорить о многомерности метафизического пространства бытия человека, включающей аспекты отношения человека через призму бытийствующей культуры к трансцендентной реальности, природе, социуму. Рассмотрение метафизики вещи — признанный феномен изучения культурного пространства. Вещество не есть вещь. Вещество по отношению к вещи выступает в качестве ее субстратной основы, материального носителя. Поэтому, на первый взгляд, анализ метафизики вещей как бы является нижним пределом метафизического дискурса, а обсуждение проблемы метафизики вещества некорректно по определению,

ибо в природе нет вещества как такового, каждое вещество оформлено, представлено в виде вещи. Однако, как нам представляется, в процессах материальной и духовной практик человека наличествуют такие ситуации, когда значимость субстратного начала (вещества) выступает на первый план и делает осмысление метафизики вещества проблемой, достойной рассмотрения. Метафизика вещества есть, по нашему мнению, приписывание субстратному основанию вещей особых свойств, реализуемых в специфических, интуитивно постигаемых, обстоятельствах (настоящего, прошлого, будущего), свойств, не имеющих принципиальных аналогов в обыденной практике или объяснения в научных теориях.

В Новом Завете первое описанное метафизическое действие с веществом — это превращение воды в вино, совершенное Иисусом Христом на браке в Кане Галилейской. Богословы толкуют это чудо как свидетельство любви Господа к человеку, его открытости людям, всегдашней готовности послужить их благу и радости, т. е. как явление, значимость которого выходит за границы ситуации чисто вещественных, химических превращений.

Особый интерес представляет история средневековой алхимии, основывающаяся на методологии, а правильнее сказать, на истине библейских чудес и таинств. За реально наблюдаемыми химическими превращениями вещества алхимики видели, прорицали у вещества сугубо метафизические характеристики (трансмутации благородных металлов в благородные, обыкновенного вещества в «философский камень»). Метафизический характер носили не только ожидаемые результаты алхимической деятельности, но и сам ее процесс (начать действия в определенной фазе Луны, утром, очистить душу молитвой, и т. д.).

Становление химической науки не положило конец метафизическому видению вещества. Тяга человека к метафизическому осмыслению мира во всем многообразии его проявлений неистребима. Основанием тому служат причины гносеологического (искушение выйти за рамки познанного), аксеологического (сместить шкалу ценностей в желаемом направлении) и практического (приписывание практическим действиям чего-то «сверх» наблюдаемого результата) характера. Можно утверждать, что метафизическое, мистическое видение мира атрибутивно всей культурной сфере бытия человека, есть его вечная компонента.

Проявлениями веры в метафизику вещества, по сути, пронизана и жизнь современного общества. Спектр подобных верований беспредельно широк — от программных заявлений Н. С. Хрущева («коммунизм есть советская власть, плюс электрификация всей

страны, плюс химизация народного хозяйства») до изысков современной рекламы, обещающей чудодейственные средства для здоровья, красоты, ведения домашнего хозяйства.

Современное стремление к метафизическому толкованию мира (в том числе и его вещественных, субстратных основ) в условиях научно-технического, научно-технологического прогресса является естественным атрибутом человеческого бытия, в котором трудно дышать только логически выстроенным, обоснованным, систематизированным воздухом научного дискурса и которое компенсаторно насыщается завораживающей атмосферой метафизического пространства.

С. В. Токмянина
г. Екатеринбург

И. КАНТ И СОВРЕМЕННОЕ НАУЧНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

В европейской культуре второй половины XIX — начала XX в. происходил процесс глобальных изменений в структуре духовного производства, характеризовавшийся кризисом мировоззренческих установок классического рационализма и формированием нового понимания рациональности. Целый каскад научных открытий, сделанных на рубеже веков, ознаменовал эру неклассического естествознания. Несостоятельность представлений классической науки о мироздании и методов его познания становилась все более очевидной. Привычный, устойчивый мир оказался средоточием неподвластных человеку сил, непредсказуемых явлений. Сознание, постигающее действительность, прежде отчетливо чувствовавшее дистанцию от познаваемого объекта, ощутило свою погруженность в мир изучаемых явлений, осознало свою зависимость от множества обстоятельств, определявших установки познания, его ценностные и целевые ориентации.

Согласно принципам классической науки, объективность научного знания достигается благодаря жесткому и неизменному разграничению познающего субъекта и познаваемого объекта. Идеал объяснения и описания предполагает характеристику объекта как «вещи в себе», особенности процедур познавательной деятельности субъекта при этом не учитываются. Для классического естествознания объект явлен во всей полноте его существования, ученый в силах описать истинные качества и свойства вещей и даже прогнозировать их взаимоотношения вне сознания субъекта. В

основе классического способа описания явлений лежало аксиоматическое положение о несущественности воздействия средств наблюдения на измеряемый объект, о пезависимости наблюдаемых физических процессов от условий наблюдения. Для классического естествознания был характерен монотеоретический способ мышления, подразумевавший существование одной-единственной истинной теоретической системы для объяснения того или иного класса исследуемых явлений. Идеалом было построение абсолютно истинной картины природы, «фотографирующей» исследуемые объекты. Важнейшая познавательная процедура в области классического естественно-научного знания, направленная на раскрытие причинно-следственных связей между объектами, универсальных закономерностей их взаимодействия и взаимообусловленности, — *объяснение* — реализовывалась посредством осмысления сущности вещей через общеизвестные и доступные логические схемы.

Ряд выдающихся открытий современного естествознания (теория относительности, двойственная корпускулярно-волновая природа микрочастиц, принципы дополнительности и неопределенности) заставляет усомниться в возможности строгого логического осмысления действительности, основанного на пресловутом «здравом смысле». Современная научная картина мира воссоздает реальность, с трудом воспринимаемую с точки зрения формальной логики. Субъект и объект становятся взаимовлияющими друг на друга структурами, особенности познавательных процедур определяют, какие именно свойства объекта и его артефакты будут раскрыты. В неклассической науке принимаются такие типы объяснения и описания, которые в явном виде содержат ссылки на средства и операции познавательной деятельности. Например, в квантово-релятивистской физике в качестве необходимого условия объективности объяснения и описания выдвигается требование четкой фиксации особенностей средств наблюдения, которые взаимодействуют с объектом. В современном естествознании признается возможность одновременного существования различных теоретических систем, по-разному объясняющих один и тот же класс явлений действительности и реальность в целом, и в то же время остающихся в одинаковой степени истинными, поскольку в каждой из них может содержаться момент объективно-истинного знания.

Несостоятельность субъект-объектного антиномичного дискурса на сегодняшний день очевидна. Субъект и объект неразделимы: реальность нельзя рассматривать как совокупность объектов, существующих сами по себе, независимо от сознания познающего

субъекта. Исследуя объект, субъект оказывает на него определенное воздействие, и многогранный объект всегда предстает перед исследователем в каком-либо одном аспекте.

Современное научное познание осуществляется в соответствии с основными положениями гносеологии И. Канта. Согласно Канту, вещи, как они существуют в сознании субъекта, называются явлениями. Вещи сами по себе для человека становятся «вещами в себе», непознанными, нераскрытыми. Наше восприятие объектов носит субъективный и индивидуальный характер. Опытные данные, поступающие извне, не дают нам адекватного знания об окружающем мире. Вещь сама по себе через каналы органов чувств, формы чувственности и рассудка становится достоянием субъекта, и он может делать о ней определенные умозаключения. Априорные формы обеспечивают всеобщность знания, но не делают его отражением, копией вещей. То, чем вещь является для нас (феномен), принципиально отличается от того, что она представляет сама по себе (ноумен). Человек может знать лишь явления, он располагает только возможностью представить вещи в той форме, в какой они даны его сознанию. Нам не суждено познать мир во всей его полноте, однако того, что мы знаем, вполне достаточно для успешного осуществления человеческой деятельности.

В основе классической гносеологии Нового времени лежит дифференциация знания на мнение и истину, рассматриваемая Кантом в несколько иной плоскости. Беспристрастная истина скрыта в глубине «вещей в себе», недоступна субъекту, какие бы процедуры познавательной деятельности он ни применял. На данном уровне познания разум не выступает гарантом объективности истины, будучи неспособным ее познать. Недоступность трансцендентной вещи «самой в себе» не умаляет действенности познавательно-аналитических методов в отношении феноменов. На так называемом субъективном уровне объективности познающему субъекту, конституирующему объект познания в своем сознании, доступны частицы объективно-истинностного знания. Одновременное существование теоретических систем, по-разному объясняющих один и тот же класс явлений действительности и в то же время остающихся в одинаковой степени истинными, возможность конструктивного диалога между ними, научный плюрализм объясняются наличием данного второго уровня объективности познания. Субъективность, затуманивавшая путь индивида в процессе постижения истины, оказывается исходным началом познавательной способности человека. Она представляет собой форму бытия человека, которая непосредственно входит в состав его реальных жизненных

процессов и выступает не как отношение к действительности, но как отношение в действительности.

Несмотря на присущую Канту явную тенденцию к агностицизму, он верил в прогресс знания. Границы опыта с неизбежностью будут расширяться. Однако сколько бы ни увеличивались наши знания, эти границы не могут исчезнуть. Познание не знает предела. Верить в науку нужно, но переоценивать ее возможности не следует — предупреждал Кант в эпоху расцвета рационализма и всепоглощающей веры в прогресс научного знания, а с ним и всего человечества. Против необоснованных претензий науки, догматического предрассудка о ее всесии и направлено, по существу, учение Канта о вещах самих по себе. Истина — это процесс все более глубокого постижения мира, движения от незнания к знанию, от неполного знания к более полному, а это движение не может прекратиться, ибо мир неисчерпаем. Трансцендентная «вещь сама по себе» служит напоминанием, что предела познанию нет и быть не может. Она также напоминает о существовании сфер, где невозможно обойтись лишь естественно-научными познавательными процедурами. Такова сфера поведения человека, его свободы.

Сближение мировоззренческих установок и методологических подходов естествознания и социально-гуманитарных наук осуществляется в русле парадигмальной и междисциплинарной интеграции наук. Уверенность в рациональном могуществе человека сменилась пониманием зыбкости, неустойчивости нашего бытия. Оказалось, что естественно-научное познание неспособно удовлетвориться логическими познавательными процедурами, а субъективность является принципиально неустранимой характеристикой познавательной деятельности ученого. В ходе исследований микромира ученый сталкивается не только с необходимостью объяснения физических явлений и процессов, но и с необходимостью понимания сложных объектов, с точки зрения здравого смысла не существующих. Важной отличительной особенностью неклассического естествознания, в частности квантовой теории, является необходимость вероятностного подхода к описанию микрочастиц. Понятие «случай» становится физической категорией, а заданный наукой вектор стремительного технического прогресса осознается лишь как одна из альтернатив развития человечества.

РАЗДЕЛ 4

НАУЧНЫЕ И ВНЕНАУЧНЫЕ СПОСОБЫ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО ОСВОЕНИЯ МИРА ЧЕЛОВЕКОМ

К. М. Ольховиков
С. В. Ольховикова
г. Екатеринбург

МИФ КАК ЦЕННОСТНОЕ ОСНОВАНИЕ НАУЧНОГО ОСВОЕНИЯ МИРА ЧЕЛОВЕКОМ

Категория границы и ее проблематизация применительно к процессу познания занимают значительное место в мировоззренческих штудиях Исаака Яковлевича Лойфмана. При этом один из аспектов диалектической трактовки границы устойчиво связан с предельными основаниями человеческого познания. Именно в рамках этого категориального пространства мы предлагаем рассматривать структуры и процессы мифомышления, в которых ценностное, истинное, бытийное находятся в постоянном синкретизме трансформаций. В общем и целом модель мифа как ценностного основания научного освоения мира человеком имеет следующий вид:

— миф как внешний антипод науки — это случайные сюжетные оценки, мифы в собирательном смысле слова, полустертые фольклорные вариации и отпечатки живого мифомышления;

— сущностный миф принадлежит к миру внутренних оснований творческой деятельности человека, не наблюдаем в качестве внешнего объекта, но составляет способ перехода от одних типов мышления к другим;

— специфика научного познания лишь внешним образом ограничивает творческие ресурсы мифа, тем самым еще более выражая исходный генетический потенциал мифа на границах научного миропонимания как уникально человеческого освоения мира;

— освоение категории мифа в рамках философии науки создает беспрецедентные возможности понимания сущности человека в качестве существа, осваивающего мир средствами рациональных проектов и институтов, — научная картина мира и социальный институт науки становятся понятнее в качестве единого целого, отражающего актуальные границы жизненного мира человека, его основания и перспективы;

— тупиковость антропологических программ, построенных на объектно-предметных классификациях видов знания и деятельности, может быть заменена методологическими типологиями видов мышления и жизнедеятельности человека, опираясь на модель мифологического инварианта, — таким образом, принципиальная незавершимость философской антропологии снимается через раскрытие антропологического смысла научного освоения мира.

Ненаблюдаемость мифа ярко проявляется в нарицательном употреблении слова «миф» в обыденной жизни и публицистике. Однако, даже будучи взятым как совокупность своих многоликих копий и фольклорных типов (включая и современный фольклор), миф заставляет угадывать в себе значительный потенциал влияния на мышление людей. В этом отношении миф рядоположен науке, сравним с ней по признаку объективной принудительности, повелительной силы, ощущаемой субъективным сознанием. Но только в одном случае эта сила исходит от фактов и принципов, а в другом — от образов и сюжетов. Наука призвана расколдовать множественность магических претензий, обыденных предрассудков, заменив их установкой на универсальность и инвариантность. И (такова диалектика сознания) именно в этом ключевом отношении наука оборачивается и предстает как более чистый, совершенный миф. Впрочем, эта родственная связь науки и мифа еще переживается как вполне метафорическая. Принудительность научных истин сама по себе еще не преодолевает рядоположенности мифам, не позволяет включить миф в собственную эмпирическую базу, инкорпорировать мифотворчество в качестве позитивного инструмента, а не простой манипуляции мышления. На этой стадии осознания сравнительных особенностей науки и мифа наука не освобождается вполне от своей зависимости от донаучного представления о мифе и не движется к осознанию глубинных мифологических пластов собственного происхождения. Введение в контекст сравнения мифа и науки такого компонента, как техника, технология, делает эту связь еще более плюралистичной и запутанной, поскольку реабилитирует магические способы освоения мира. Безусловно, классическая модель рациональности индустриального общества, в равной степени представленная в механистическом естествознании, протестантизме, философии просветителей и методе критического реализма в литературе, далеко не исчерпала своих ресурсов и сегодня, но только не в отношении мифа, который, как всегда, ускользнул от лобовой атаки рассудительности. Мифа не становится меньше, поскольку очередные формы рациональности генетически причастны к мифу, хотя и в разных отношениях и

разными способами. Классическая естественно-научная рациональность остается в ситуации рядоположенности мифу. Неклассическая наука, вводящая субъект познания в само существо научных фактов и принципов, тем не менее продолжает традицию стереотипно-просветительского отношения к мифу как собранию внешних для науки мифов. Теперь отношение ученого к чему угодно, включая мифы, не более и не менее чем вопрос его творческой кухни, которая интересна для историков и психологов науки, но не дает надежных результатов с точки зрения науки как рационального проекта. Творческая кухня остается за дверями лаборатории человеческой мысли. Поверхностное отношение к мифу отсылает науку на такие философско-ценностные позиции, которые не позволяют вполне раскрыть аксиологическую миссию научного познания. Наука остается не вполне научной, не уяснив свои отношения с мифом, как и с другими, производными от него способами человеческого мироотношения.

Наука не мыслима отдельно от творчества, и в этом суть взаимосвязи науки и мифа. Сущность творчества предполагается формальным условием преизбытка. Наука рождается вместе с вопросами, выходящими за рамки повседневной рутины, переиначивающими стереотипы здравого смысла. Миф соединяет в себе самодостаточную замкнутость и установку творческой трансформации фактов внешнего опыта, способов данности внешней реальности. Формирование научного мышления стоит в принципиально парадоксальном отношении к мифомышлению. Тотальное тождество в образах универсализма, вытекающего из самодостаточности, непрерывное нахождение специфических критериев, позволяющих в компактной символической форме выразить добытые истины, дополняются антропологически фундаментальным различием критики и доверия. Миф не равен плохой науке, а наука — плохому мифу. Единственной точкой неотчетливого совпадения оказывается плохая наука и плохой миф, империя обывателя на территории здравого смысла. Открытие мифа в науке и науки в мифе, чтобы уйти от деградирующих стереотипов упрощения, предполагает более сложную модель здравого смысла и повседневного мышления.

Ярким историческим примером такой проработки здравого смысла и его успешного присвоения через нравственную компоненту была религиозная традиция. В очень значительной степени любые модели мифа и науки сегодня зависят от способа понимания религиозной традиции, даже в том случае, если она формально находится за рамками теоретического рассмотрения. Осмысление аксио-

логического потенциала религиозного освоения мира человеком дает прекрасный урок неуловимости мифа в его хтонических первообразах. И только в той мере, в какой совпадают «миф в науке» и «наука в мифе», имеет смысл говорить о непосредственной теоретической доступности мифа, но эта территория пуста, это вакантный семантический объем представлений, компенсируемый всяким человеческим усилием, связанным с пониманием. Неуловимость мифа антропологически обусловлена — в научно-мифологическом синкретизме дапа тайпа творческого мироотношения человека, но что составляет условия ее доступности для исследования? Так мы снова оказываемся перед проблематикой устойчивости мифа в качестве объекта, и снова приобретает значимость поиск мифологического инварианта в качестве субъекта разнонаправленных аспектов мифа.

Мифологический инвариант не аутентичен, не существует сам по себе, но является единственной возможностью предметного рассмотрения мифомышления. Но что же мешало трансляции понятного предметного образа мифа при достаточно большом числе творческих представителей человечества в рамках науки как социального института (уже не говоря о многовековых философских традициях)? Мифологический инвариант синкретичен с процессами специализации творческой установки мышления. И именно здесь современный человек стоит ближе к мифу, а миф непосредственно входит в современность, ее структуры, и даже указывает перспективы деструкции в постмодерне. Оказываясь в мифе, наука не становится менее научной при условии внутреннего, а не внешнего отношения к мифу.

Уникальность науки антропологически взаимосвязана с мифотворчеством. Необходимо рассмотреть несводимость современного мифотворчества к его негативным социальным и политическим формам. Всякая научная картина мира в той или иной степени, в том или ином отношении мифологична. Миф становится способом возврата человека в науку. Миф синхронизирует современно-перспективное и архаично-ретроспективное, преодолевая натуралистическо-гуманитарную дихотомию мира человеческих знаний. Личность и наука становятся формами жизни, не отталкивающими жизненную цельность мифа в качестве внешнего спутника. Пока миф трактуется как магический компенсатор научного расколдовывания мира, он все еще работает против научного освоения действительности.

Жизненный мир человека переключивается из раздела этологических метафор в область аксиологических оснований науки как

многомерного и перспективного явления, при условии, что миф рассматривается как ключевой инвариант стратегий человеческого поведения. Разговор о жизненном мире человека несовместим лишь с последовательным бихевиоризмом, не протаскивающим когнитивной те или иные этические ценности. Типологический взгляд на аксиологические основания научного познания, представленные в антропологических ресурсах мифа, создает новое проблемное поле науковедения, превращается в пропедевтику антропологического науковедения. Во многом это вопрос разделения научного труда, но именно миф способен связать воедино разные способы изучения науки.

Науки не может быть слишком много в том смысле, что как форма человеческой деятельности она нацелена на освобождение от предрассудков. Но и мифа не должно быть слишком мало, поскольку речь идет о науке как проявлении и реализации человеческой жизни. Формулы мифа не существует, но условием всякого человеческого творчества оказывается пространство, уже освоенное и структурированное мифом. Очевидная многовариантность взаимных позиционирований науки и мифа делает ключевым свойством мифологического инварианта его предметную неочевидность. Мифологический инвариант — это, по своей сути, процесс движения по кривой смысла, где траектория постоянно ориентирована относительно истоков и перспектив научного освоения мира. Мифологичность науки и научность мифологии не сосуществуют в качестве недифференцированных целостностей. Глубинная целостность мифа нуждается в научной дифференциации мышления по существенным признакам, где мифотворчество приобретает необходимые свойства необратимости и устойчивости освоения мира. Эта роль мифа малозаметна по причинам субъектно-объектного противопоставления человека и мира в первоначальном принципе научного экспериментирования.

Миф нужен как резерв антропологически осмысленных рефлексий роста научного знания. Завершение философской антропологии неразрывно связано в предметном и методологическом отношениях с раскрытием оснований и перспектив научного освоения мира человеком. А человека без мифа не бывает. Но значительно хуже, когда возникают мифы без человека (даже если они о человеке). От новых болезней старые добрые лекарства помогают мало. В информационном обществе с его новыми возможностями и опасностями, человек не гарантирован от утраты собственного образа ни средствами магии, ни научно-техническими проектами. Беззащитность политического мышления перед мифотвор-

ческой идеологией дает лишь слабое, смутное представление о глобальных катастрофах будущих научных манипуляций человеком. Мифотворчество не реабилитирует просветительский проект воспитания человеческого рода, его сфера существенно шире — это новое понимание рациональности через перспективу человека. Миф способен оглянуться на себя лишь ценностными установками научного освоения мира человеком.

О. В. Хлебникова
г. Омск

ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНОЙ ЦЕННОСТИ ФИЛОСОФСКОГО ОСВОЕНИЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

Прежде всего необходимо определиться со значениями некоторых основополагающих понятий. Таких, как «философия», «философ» и «философское освоение действительности». Конечно, эти понятия многозначны и в горизонтальной (т. е. непосредственно смысловой), и в вертикальной (т. е. исторической) перспективах, по все же здесь следует расставить определенные содержательные акценты, чтобы «речь» настоящего текста обрела свой предмет.

В пределах данной работы мы будем понимать под философией некоторую письменную литературную традицию (по аналогии с художественной литературой, научной литературой и проч.), пространство, внутри которого располагаются соответствующие тексты, пространство, в каком-то смысле, находящееся вне времени, поскольку и Сенека, и Декарт, и Маркс могут вдруг «ожить» и «заговорить» с нами в случае усилия сопричастного чтения. Будем рассматривать философию как разновидность литературы, взятой в качестве специфической «совокупности проектов и решений», благодаря которой человек осуществляет себя [1]. Внутри этой совокупности возможны самые странные встречи и самые неожиданные отношения (тут, например, всегда можно обнаружить Сократа, пишущего под диктовку Платона [2]).

И тогда философ — это человек, который пишет и/или читает философские же тексты, поскольку, кроме прочего, философия (понятая описанным выше образом) — это определенное писательское искусство и определенная позиция читателя. Как сказал Р. Рорти в беседе с М. Рыклиным: «Если вы в течение длительного времени читаете книги определенного типа: Платона, Аристотеля, Капта, — вас, скорее всего, можно назвать философом. Ибо кому еще это нужно читать?» [3].

Существо этого литературного пространства, этого писательского искусства и этой читательской позиции реализуется в философском освоении действительности, культурную ценность которого мы собираемся исследовать здесь. В данном случае понятие «философское освоение действительности» следует связывать с понятием «конфигурация мира» в его рикеровском значении. П. Рикер рассматривает эту конфигурацию как общее очертание реальности, представленной в том или ином «рассказе», реальности, являющейся итогом переосмысления действительности на основе литературного вымысла [4]. В ситуации с философией подобный вымысел нужно интерпретировать либо как свойство точки зрения (в каком смысле, например, можно говорить о реальности гегелевского Духа или плана имманенции Делеза?), либо как обращение к одной из модальностей возможного в духе М. Эпштейна («Философия до сих пор старалась объяснять или изменять мир, тогда как собственное ее дело — умножать возможные миры» [5]).

Таким образом, философское освоение действительности есть построение определенной конфигурации мира (обладающей, конечно, некоторыми специфическими чертами по сравнению, например, с художественными или историческими конфигурациями) в тексте, либо обнаружение такой конфигурации в прочитываемом философском «рассказе» и обретение соответствующего зрения, соответствующего взгляда на действительность (поскольку, чтобы вообще увидеть тот или иной мир, недостаточно просто открыть глаза. Как в свое время утверждал Ж. Батай, чтобы увидеть «благонравность» мира нужно прежде всего «кастрировать» свой взгляд [6], а Р. Барт писал, что только оконная рама упорядочивает видение, что «зрелище создается проемом» [7]).

В чем же состоят специфические черты философских конфигураций мира? Этот вопрос очень важен, т. к. ответ на него напрямую затрагивает существо философского освоения действительности и, следовательно, определение степени значимости этого освоения для культуры в целом.

Во-первых, одним из основных свойств философских конфигураций мира является то, что они очерчиваются не предметными, а метафизическими утверждениями, в отношении которых не может быть поставлена проблема денотации как таковая, но каждое из которых открывает некий горизонт мысли, где делаются возможными разного рода впечатления, идеи, следы и бесчисленные коннотации (в каком-то смысле философские «рассказы» ближе всего подходят к тому идеалу открытого произведения, о котором писал У. Эко [8]). На самом деле, философские утверждения

ничего не утверждают (*ничего предметного*), они только организуют ситуацию мысли, т. е. философские конфигурации обозначают *место* мысли. Как писал Л. Витгенштейн: «Своим сочинением я не стремился избавить других от усилий мысли. Мне хотелось иного: побудить кого-нибудь, если это возможно, к самостоятельному мышлению» [9, 79]. Конечно, разговор всегда идет о самостоятельном мышлении внутри пространства, прилегающего к точке зрения.

Во-вторых, философские конфигурации воплощаются в метафизических ландшафтах (определенного уровня сложности, недостижимого в устной речи), в пределах которых действуют концептуальные персонажи. В данном случае «метафизический ландшафт» — это (если перефразировать В. Подорогу [10]) горизонт расположения архитектурного идеала философской системы. И тогда «концептуальный персонаж» — это воображаемое лицо, личность, обитающая в виду соответствующего ландшафта и ведущая речь от имени того или иного частного дискурса. Суть в том, что метафизические ландшафты могут заполнить все жизненное пространство человека: обретенные взгляды утрачиваются с трудом (ведь для того чтобы более не видеть вещи, просто закрыть глаза тоже недостаточно). Кроме того, концептуальные персонажи склонны изменять «философа» по своему образу и подобию. Одно из высказываний Ж. Делеза по этому поводу — «я — больше не я, но способность мысли видеть себя самое и развиваться через план, который в нескольких местах проходит сквозь меня» [11] — получает здесь особое звучание.

В-третьих, в каком-то смысле философские конфигурации изначально социально агрессивны. Они разделяют людей, заключая их «внутри» того или иного «мира», и таким образом задают определенные общественные стратификации: каждая подобная страта объединяет «философов» соответствующего сорта, «друзей текста», которые одни только и способны его понимать, которые единственно обладают возможностью примерить маску концептуальных персонажей и *вдруг* почувствовать себя актантами разного рода взглядов. Не случайно тот же Л. Витгенштейн замечает: «Я пишу для друзей, рассеянных по разным углам мира». И далее: «Книга должна автоматически разделить тех, кому она понятна, и тех, кому непонятна» [9, 418–419]. Конечно, такие сообщества «друзей текста» носят виртуальный (М. Бланшо сказал бы «неопишуемый») характер.

Таким образом, исходя из обозначенного выше понимания философского освоения действительности, его культурная ценность может быть обнаружена в следующих отношениях:

1) оно является инструментом разыскания, открытия жизни в вещах. Благодаря ему придумывается некий «философский лес», где обитает «народ, которого не хватает» [12, 15]. Этот «народ» возмещает философу то, чего до этого момента ему не доставало, — свой собственный «мир» или, может быть, самого себя. В подобном смысле философское освоение действительности есть, помимо прочего, способ обнаружения психоанализа. И тогда какой-то взгляд *сбывается* в «философе», глаза его души поворачиваются, и он становится тем, кем был всегда, но до сих пор не знал об этом. И поскольку философия в качестве литературы может рассматриваться как один из способов, которым «бредит» язык [12, 9], следует говорить о философском освоении действительности как о пути выздоровления и преодоления клинических состояний сознания. В этом заключаются его культурная ценность (занятие «философией» есть предполагаемая культурой возможность терапии. Терапии *трудной, но наиболее эффективной*);

2) оно является формой, благодаря которой определенные «грамматики» мысли навязываются культурой человеку. Так, к современной подобной «грамматике» может быть отнесено, например, положение о необходимости преодоления воздействия всякого рода «грамматик» (поскольку современная культура в лучших своих проявлениях и предельных идеалах абсолютно неканонична). В этом же направлении работает свойственная современности болезнь когнитивного плагиата. Еще одной установкой, действующей ныне «грамматики» мысли, может считаться положение о неизбежности интеллектуальных выборов. Поскольку в пределах информационного общества функционирование культуры регулируется системой симультантных лексикодов, обладающей «сворачивающим обаянием неопределенной и безразличной игры случайных сил» [13], то у современного человека нет другого реального выбора, кроме как выбирать: торговые марки, парламентариев, образ жизни, точки зрения, «философию» и пр. Добавим к сказанному положение об отсутствии возможности четкого выделения и разделения дискурсов. Так как современная культура носит прежде всего письменный характер, то ее универсальным основанием является текст. Ныне он «становится той площадкой, на которой разыгрываются — практически осуществляются и презентуются — эпистемологические, социальные и политические перемены» [14]. Структура же текста такова, что четкое, строгое разделение различных дискурсов — науки, политики, философии, художественной литературы и т. п. — невозможно, сейчас ни один дискурс не функционирует в чистом виде. Так или иначе, эти положения вос-

производятся в вариантах современного философского освоения действительности, тиражируются в соответствующих текстах, которые тут же находят своих «друзей», почитателей и фактотумов;

3) оно есть основной механизм «размножения» самой философии. Помимо прочего, культурная ценность философского освоения действительности заключается в том, что благодаря ему постоянно возобновляется определенная традиция творческой активности. И в этом смысле оно представляет собой некий инструмент социального регулирования и профессионального самоопределения, т. е. значимость философского освоения действительности задается не только его содержательным, но и коммуникативным аспектом. И здесь в качестве финальной цели его существования в культуре может рассматриваться «создание», воспитание некоторого количества людей с особым образом организованным восприятием происходящего в мире.

Таким образом, проблема культурной ценности философского освоения действительности, поставленная в контексте общего понимания философии как специфической литературной традиции, позволяет выявить разного рода сложные взаимосвязи между философией и культурой, не очевидные при любом другом подходе.

1. См.: Барт Р. Писатели и пишущие // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1989. С. 137.

2. См.: Деррида Ж. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только. Минск: Современный литератор, 1999. С. 17.

3. Рыклин М. Деконструкция и деструкция. Беседы с философами. М.: Логос, 2002. С. 158.

4. См.: Рикер П. Время и рассказ. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. Т. 2: Конфигурация в вымышленном рассказе.

5. Эпштейн М. Философия возможного. СПб.: Алетейя, 2001. С. 54.

6. Батай Ж. Ненависть к поэзии. М.: Ладомир, 1999. С. 73.

7. Барт Р. S/Z. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 72.

8. См.: Эко У. Открытое произведение. СПб.: Академический проект, 2004. С. 10–11.

9. Витгенштейн Л. Философские работы. М.: Гнозис, 1994. Ч. 1.

10. См.: Подорога В. Выражение и смысл. М.: Ad Marginem, 1995. С. 27–28.

11. Делез Ж. Что такое философия? СПб.: Алетейя, 1998. С. 83–84.

12. Делез Ж. Критика и клиника. СПб.: Machina, 2002.

13. См.: Кларк Д. Б. Потребление и город, современность и постсовременность // Логос. 2002. № 3–4. С. 55.

14. Кристева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики. М.: РОССПЭН, 2004. С. 38.

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЧУВСТВЕННОСТИ В ФИЛОСОФИИ

Проблема сущности человека тесным образом связана с проблемой сущности его внутреннего мира. Хотя само деление на «внешний» и «внутренний» мир по отношению к человеку весьма условно. Об этом писал С. Л. Франк в работе «Душа человека. Опыт введения в философскую психологию», Г. Буркхардт — в работе «Непонятая чувственность. набросок антропологии чувственности». Это деление — важный методологический прием, но его абсолютизация может привести к тому, что единый неделимый мир человека сначала разбивается на части, а потом складывается, при этом из поля зрения выпадает сфера чувств.

По мнению Г. Буркхардта, человек является самым чувственным из всех существ, смысл жизни которого и есть смысл его чувств [1, 137, 130]. В продолжение этой мысли в работе «Чувственность и духовность» Л. А. Мясникова пишет: «Чаще же человек рассматривается как существо духовное, нравственное, культурное, социальное, символическое, деятельностно-творческое, сознательное... Даже если и учитываются телесные, физиологические, биологические основания, то все же суть человека видят в духе и в духовности. Духовность же противопоставляют чувственности» [2, 56]. Отказ от чувственности, уход в духовную, символическую сферу калечит и извращает человеческие отношения. Подавленная, извращенная чувственность — причина безнравственности [2, 61].

Проблему человеческих чувств изучает не только философия, но и биология, и психология. По мнению С. Л. Франка, психология очень много потеряла, выделившись из философского знания в самостоятельную науку. Основательный разрыв психологии с философией привел к тому, что нишу философского осмысления внутреннего мира человека (души как сущностной характеристики человека) заняла физиология. В работе «Душа человека. Опыт введения в философскую психологию» (1917) Франк утверждал: «...современная так называемая психология есть вообще не психология, а физиология» [3, 640]. Франк не отрицал ценности и полезности физиологии как науки, но указывал на несостоятельность ее подходов в описании и объяснении сущности человека: физиология не рассматривает человека как личность, сводит его живой, целостный внутренний мир к набору отдельных состояний.

Еще в 1860 г., в трактате по библейской психологии «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия» П. Д. Юркевич предупреждал о возможных последствиях тотального увлечения российской интеллигенции «очевидными и простыми» категориями физиологии: «...мы привыкли рассматривать душу как машину, которая заводится и настраивается в точном соответствии с теми толчками и впечатлениями, какие падают на нее со стороны внешнего мира... С этой точки зрения один психолог высказал надежду, что при дальнейшем развитии наших познаний о душе мы будем в состоянии определять ее движения и изменения с такою же математической точностью, с какою ныне определяем движения паровой машины, так что управление состояниями и движениями души сделается для нас столь же легкими и верно рассчитанными, как управление паровой машиною. Мы думаем, однако же, что эта надежда останется несбыточной мечтою, что в человеческой душе всегда останется ряд состояний и движений, к которым никогда не может быть применен физический закон равенства между действием и противодействием» [4, 83]. О распространенности такого рода суждений в российском образовании Юркевич написал и в работе «Язык физиологов и психологов».

Пример сотрудничества философии и психологии при изучении проблемы сущности человеческой чувственности — работы отечественного психолога С. Л. Рубинштейна. По его определению, чувство человека — это отношение его к миру, к тому, что он испытывает и делает, в форме непосредственного переживания [5, 551]. О включении чувственности в процесс познания пишет Ю. И. Мирошников в работе «Познавательная сущность эмоциональных состояний». В чувственной сфере он выделяет «три рода специфических феноменов: «сенсорная» чувственность (ощущения и более сложные образования, куда ощущения входят в виде компонента), эмоциональная чувственность, т. е. различные эмоциональные состояния (низшие — эмоции, высшие — чувства); и волевая чувственность (желания, стремления, хотения)» [6, 4]. Для изучения эмоциональной сферы Ю. И. Мирошников предлагает использовать принцип эмотивизма. Его содержание изложено в статье «Эмотивизм как философский принцип».

Согласно принципу эмотивизма, эмоции тесно связаны с физиологическими изменениями организма; эмоции — обязательный компонент труда, игры, спорта, политики, быта, экономики; разнообразие видов эмоционального переживаний связано с разнообразием видов деятельности; роль эмоций во всех формах деятельности людей определяется тем, что они являются первичной формой оце-

почного постижения мира, ценностного к нему отношения; эмоции — исходная клеточка ценностного сознания; в гносеологическом плане эмоции — сырой материал психической жизни для ценностных оценок; эмоции — обязательный аспект устной речи: через интонацию можно определить отношение человека к происходящим событиям; эмоции также выражаются в междометиях и частицах, в эмоциональной лексике и речевых оборотах; даже в научный текст проникает эмоциональное начало; познавательным содержанием эмоциональных состояний выступают эмоциональные оценки; эмоциональные оценки не только дают начало рационально выраженному оценочному знанию, но и сопровождают предметное знание, выполняя функцию субъективного критерия истинности знания [7, 66—67].

О переживании как основной категории новой философии писал М. Мерло-Понти. По его мнению, в отличие от классической философии, познающей главным образом объективный мир, новая философия-психология должна изучать переживания человека. Человеческое тело — инструмент для переживания, единство сущности и существования. Главное место в своем исследовании М. Мерло-Понти отводил поиску смысла, воспринимаемого человеческим телом.

1. Буркхардт Г. Непонятая чувственность. набросок антропологии чувственности // Это человек: Антология. М.: Высш. шк., 1995.

2. Мясникова Л. А. Чувственность и духовность // Жизненные миры философии. Екатеринбург, 1999.

3. Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000.

4. Юркевич П. Д. Философские произведения. М.: Правда, 1990.

5. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. СПб., 1999.

6. Мирошников Ю. И. Познавательная сущность эмоциональных состояний: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Свердловск, 1975.

7. Мирошников Ю. И. Эмотивизм как философский принцип // Мироззрение и культура. Екатеринбург: Банк культурной информации, 2002.

О. В. Тарасов
г. Стерлитамак

О МЕТАФИЗИЧЕСКОМ И ДИАЛЕКТИЧЕСКОМ СПОСОБАХ СООТНЕСЕНИЯ МЕТАФОРЫ И НАУКИ

Если отождествить метафизику с абсолютизацией каких-либо ценностных установок, а диалектику — с их релятивизацией, то получается следующее. Метафизический способ или метод в этом

случае распадается на два, так как безусловным статусом обычно наделяется что-то «одно из двух» — добро или зло, бытие или ничто, истина или ложь и т. д. Диалектический же способ остается «в единственном числе», поскольку релятивизируются обе противоположные крайности, которые, взаимно ослабляя и обуславливая друг друга, сливаются в «единство противоположностей». Таким образом, фактически мы имеем дело уже с тремя философскими способами соотнесения метафоры и науки, два из которых (традиционный и нетрадиционный) являются метафизическими, а один — диалектическим (или синтетическим, компромиссным, средним). Рассмотрим их по порядку.

Относительно первого из двух метафизических способов, так называемого традиционного, следует отметить, что он не обладает принципиальными возможностями для органичного соотнесения метафоры и науки (равно искусства и понятия) друг с другом. Дело в том, что данный способ, в целом характеризующийся как объективистский и рационалистический, совершенно по-разному трактует метафору (вместе со стоящим за ней искусством) и научную деятельность (вместе с представляющим ее понятием). Что касается метафоры, то в лучшем случае она расценивается здесь как недостаточное или «ослабленное» объективно-рациональное образование, как бы «испорченное» в большей («дерзкая» метафора) или меньшей («правильная» метафора) степени «примесью» иррациональности и индивидуально-субъективной случайности. Наука же, чей видимый «отражательно-объективистский» аспект абсолютизируется и возводится в ранг философии как «высшей» и «подлинной» науки, напротив, понимается (пусть косвенно, через указанный гипертрофированный аспект) как объективно-рациональное предприятие в самой полной мере. Соответственно, метафора (равно искусство) наделяется ролью условного средства освоения действительности, способного легко порождать проблемы (недоразумения, иллюзии и обман), тогда как наука (и понятие) наделяется наивысшей мировоззренческой значимостью безусловного средства, надежно обеспечивающего нашу жизнь беспроблемностью (истиной, единством и порядком). Очевидно, что, поскольку мировоззренческие роли метафоры и науки оказываются столь различными, соотнести их друг с другом каким-то ясным органичным образом не представляется возможным. Это положение едва ли существенно исправляется тем, что классические представители традиционной парадигмы (Аристотель) не проводят коренного различия между художественно-метафорическим и научно-понятийным, предпочитая видеть в метафоре в общем-то родственный на-

учному понятию феномен, пусть и несколько «ослабленный» по сравнению с ним [1, 117; 2, 131, 143, 146]. Ведь даже для такой «смягченной» позиции свойственно только «одностороннее» увязывание метафоры и науки, которое можно выразить следующей «формулой»: метафора научна, наука неметафорична.

Анализируя второй так называемый нетрадиционный метафизический способ, приходишь к убеждению, что он, в принципе, также не способен осуществить действенную органическую связь метафоры с научной деятельностью. Это обусловлено тем, что нетрадиционная парадигма, построенная на радикальной «переоценке всех ценностей» и выступающая поэтому как иррационалистическая и субъективно-плюралистическая, вновь совершенно по-разному, хотя и диаметрально противоположным образом, с точностью до наоборот, толкует и оценивает метафору (вместе с искусством) и науку (вкупе с понятием). О метафоре здесь утверждается, что она является полностью субъективно-произвольным и иррациональным образованием, равно как и художественное творчество, чей зримый «индивидуально-созидательный» аспект гипертрофируется и наделяется статусом философии как «высшего» и «абсолютного» искусства. Наука же (вместе с понятием) понимается как «деградировавший» и «чувственно обессилевший» остаточновторичный результат изначального стихийно-безрассудного метафоротворческого процесса, как бы «испорченный» солидной «примесью» рациональности и объективно-всеобщей необходимости. Соответственно, теперь уже метафоре и искусству придается безусловная мировоззренческая значимость, то есть несомненная способность даровать нам некую счастливую беспроблемность (мимолетность, непредсказуемость, неповторимость), науке же (и понятию) достается, так сказать, довольно жалкая роль второго плана — быть средством лишь условного отношения к действительности, навязывающим нам некое неподлинное проблематичное существование (скуку, массовость и застой). Как видим, бывшее в проигрыше очутилось в выигрыше, бывшее в достатке стало прозябать в убытке. Но так как после такого полного переворачивания мировоззренческие роли метафоры (искусства) и науки (понятия) вновь оказались совершенно различными, говорить о том, что нетрадиционный метод или подход дает реальную перспективу соотносить их каким-то гармоничным образом, опять не приходится. И снова, по-видимому, необходимо признать, что эта ситуация вряд ли может быть кардинально изменена тем, что наиболее последовательные мыслители-нетрадиционалисты (Ницше) не разделяют резкой непроницаемой границей метафору и художественное твор-

чество, с одной стороны, и научную деятельность вместе с понятием — с другой, истолковывая понятие науки как хотя и «обессиленный остаток» метафоротворчества, но все-таки не чуждый этому последнему феномену [3, 56—57]. Ведь опять же и для такого рода «смягченной» позиции характерно только «однонаправленное» связывание метафоры и науки, которое кратко формулируется следующим образом: наука метафорична, метафора ненаучна.

Наконец, относительно третьего и последнего из выделенных философско-мировоззренческих способов, диалектического (или компромиссного, срединного, синтетического), необходимо признать, что только он один способен наиболее последовательно и органически прочно соотнести и согласовать метафору с научно-исследовательской деятельностью (точно так же, как художественное творчество с понятием).

Это связано прежде всего с тем, что именно данный философский метод, как стремящийся избегать поспешных и малообоснованных абсолютизаторских притязаний и являющийся поэтому сбалансированным, так сказать, рационально-иррационалистическим и объективно-субъективистским по своей сути, уже не может интерпретировать метафору (искусство) и науку (понятие), ориентируясь на поверхностные, быстрее всего подмечаемые признаки, внешне, действительно, отличающие эти феномены друг от друга, но видит и характеризует тот и другой как одинаково и в полной мере двойственные и противоречивые образования [4, 83, 88—89; 5, 119]. То есть, и метафора (наряду с искусством), и наука (наряду с понятием) понимаются в рамках диалектико-компромиссной парадигмы как имеющие двуединую «отражательно-созидательную» природу, ни один из аспектов которой не доминирует над своим антагонистом постоянно, но время от времени как бы меняется с ним ролями, то выступая на передний план, то отступая в тень, демонстрируя тем самым, что оба они взаимно обуславливают и предполагают друг друга, не имея сил ни поглотить один другого, ни существовать обособленно, в «чистом» виде. Соответственно этому, как метафора (вместе с художественным творчеством), так и научная деятельность (наряду с понятием) наделяются двойственной, противоречивой значимостью средств и безусловного, и условного отношения к действительности. Иначе говоря, они в равной степени способствуют как решению наших проблем (конкретных, а не абстрактных, как в первых двух случаях), обогащая нас все новыми и новыми возможностями, ответами и т. п., так и, увы, обретению («открыванию» и «продуцированию») все более сложных и многочисленных проблем (таких же жизненно-конкретных,

разумеется), обедняя нас новыми и все более многообразными желаниями, потребностями, вопросами и прочим в том же роде.

Таким образом, поскольку лишь для диалектики как сбалансированной релятивистской философии и метафора, и наука являются амбивалентными биполярными образованиями в полной мере, а не так, что какая-либо из «противоборствующих сторон» этих феноменов (рационально-объективная или иррационально-субъективная) либо постоянно преобладает, либо всегда уступает, только для нее метафора и наука (равно искусство и понятие) оказываются сопряженными и увязанными не «однобоко», а взаимно, то есть самым тесным органичным образом. Для емкого обозначения такой взаимосвязи и взаимодействия метафоры и науки, пожалуй, полностью подходит следующее тезисное положение: метафора научна, наука метафорична.

1. Аристотель. Об искусстве поэзии. М.: Гослитиздат, 1957.

2. Аристотель. Риторика // Античные риторики. М., 1978. С. 15–164.

3. Ницше Ф. Об истине и лжи во неморальном смысле // Филос. науки. 1997. № 1. С. 52–63.

4. Уилрайт Ф. Метафора и реальность // Теория метафоры. М., 1990. С. 82–109.

5. Поппер К. Р. Что такое диалектика? // Вopr. философии. 1995. № 1. С. 118–138.

Е. А. Штеле
г. Омск

КОМУ НУЖНА ЛЖЕНАУКА?

Традиционно наука определяется как система знаний о закономерностях развития природы, общества и мышления, а также отдельная отрасль таких знаний. Данное определение можно содержательно дополнить, выделив главные характеристики научного знания, которые могут быть использованы как критерии научности. Во-первых, самой главной характеристикой является *истинность* знания: в конечном счете только истина ценна и может быть полезна. Во-вторых, наука — это *обоснованное* знание, причем обоснованы должны быть все элементы научной концепции как системы. В-третьих, научное знание не должно носить отпечаток характера, субъективных взглядов своего автора — оно *интерсубъективно и объективно*. В-четвертых, критерием является *универсальность* — выход науки на уровень всеобщих закономерностей, объяснение массы фактов исходя из небольшого коли-

чества базовых объяснительных принципов. В-пятых, немаловажным является *методологизм* — наличие специальных методов производства нового знания в науке. И, наконец, *прогрессизм*: наука — одна из тех сфер культуры, устойчивое развитие которых очевидно.

Возможно, к этому списку можно добавить что-то еще (в современной философии выделяют в качестве критериев научности знания проверяемость, возможность предсказания, потенциальную опровержимость, логическую организованность, критицизм и др.), но перечисленные моменты являются инвариантными. Теории, которые обладают внешними признаками научности (например, используют категориальный аппарат науки), но не отвечают этим критериям, оцениваются как околонаучные или лженаучные.

Но можно ли категорично провести эту границу? На протяжении всей истории науки ее сопровождала лженаука. Далеко не ясно, где обрывается ниточка, ведущая к истине, и набирает силу заблуждение. Иногда в определенный период времени очень трудно сказать, что есть лженаука, а что нет. Показательны в качестве примера гипотеза о флогистоне и теория жизненной силы, сохранявшиеся в науке веками. Идеи алхимии или астрологии, которые считались научными, оказались со временем ошибочными, но именно из них возникли науки — химия и астрономия. На любом этапе развития науки существуют факты, которые она не может объяснить.

Все это означает, что линия между наукой и лженаукой — нечеткая. Кто-то уверен, что лженауку можно отсечь, вооружившись показаниями здравого смысла. Другие убеждены, будто лженаука есть то, что противостоит фундаментальным законам природы. Третьи уповают на рациональность как демаркационный признак научности. Но крайне сложно обозначить сферу действия одного из этих оснований так, чтобы можно было получать однозначные оценки конкретных теорий.

Разграничение провести трудно, если использовать только гносеологические критерии научности. В связи с этим кажется разумным выдвинуть следующее предположение: размежевание по линии «научно — лженаучно» происходит не только в сфере логики мышления, на уровне здравого смысла или рационализма, но и в сфере *научно-этического*. Истинного ученого от лжеученого отличает не только то, что именно он утверждает, но и то, как он действует, как работает в науке. У настоящих ученых и псевдоученых разные цели, а следовательно, и пути к ним, и средства, которые на этих путях используются. Больших, великих, настоящих ученых отличают определенные моральные качества. В фи-

лософии науки неоднократно предпринимались попытки составить нравственный кодекс ученого, и наиболее известен кодекс Р. Мертона. Попытаюсь дать его интерпретацию, обрисовав нравственный идеал ученого.

1. *Универсальность.* Наиболее важным представляется мне следующий момент этого принципа Мертона: настоящие ученые — это творческие люди, способные оторваться от общепринятых взглядов, подняться над субъективным видением проблемы и ситуативным представлением.

2. *Незаинтересованность.* Служа науке, настоящие ученые живут ее интересами. Рядом с этим творческим поиском нет места меркантильности. Перед движением научной мысли останавливается забота о хлебе насущном. «Служенье муз не терпит суеты» — это в полной мере относится и к науке. Ученым не нужны деньги, слава, власть (по крайней мере, это все не является самоцелью). Их ум предан науке.

3. *Обобществление.* Настоящим ученым свойственна открытость. Они готовы делиться своими знаниями, опытом. После себя они оставляют учеников — продолжателей начатого дела, своих последователей.

4. *Критицизм.* Настоящий ученый относится к себе и своей деятельности без излишнего пиетета; он уважает авторитеты, но не преклоняется перед ними.

Но в жизни есть и другой тип ученого. Это, на мой взгляд, псевдоученый, или лжеученый. Лжеученые тоже специалисты в какой-либо научной отрасли. Но это люди, которые не служат науке, а стоят возле нее. Их жизнь не омрачена лишениями. Они имеют острый, живой ум, хорошо развитый интеллект, они активны и тоже по-своему преданы идее. Но при этом в первую очередь они стремятся продать свои знания обществу, заботясь о том, чтобы оплата была достаточно высокой. Речь не идет о том, что научный труд не должен достойно оплачиваться. Но для деятелей науки этого типа бесспорен приоритет материальных благ: они хотят славы, почестей, чинов, высокого общественного положения, так как это дает им возможность беспроblemного существования. У них своя шкала ценностей, поэтому они идут на компромиссы, если это выгодно, или, напротив, отстаивают ту или иную точку зрения в своих, а не научных интересах. В романе В. Д. Дудинцева «Белые одежды» подобная ситуация описана как нельзя лучше: «Рядно (реальный прототип Т. Д. Лысенко. — Е. Ш.) знал цену себе и своей науке. Он по 30-м годам — чистый враг народа, а он в президиумах, в газетах...».

У псевдоученых мало или совсем нет учеников, так как никто и пикогда не заставит их поделиться своим опытом, знаниями. Их знания закрыты и служат лишь для достижения определенных целей: деньги, комфорт, слава, власть и т. д. Эти люди — тупиковые веточки в науке, до истины, как правило, они не доходят.

Недостаток знаний компенсируется у лжеученых повышенной активностью, стремлением и умением добиваться поддержки во вненаучных кругах. Они всячески рекламируют себя, свои «открытия» и свои «теории», громогласно обвиняют «официальную» науку в косности, консерватизме, догматизме и т. д., не пренебрегая никакими средствами для того, чтобы привлечь к себе внимание.

Как правило, лжеученый декларирует решительную перестройку науки и ее практических приложений. Это диктуется определенными чертами характера — бесконтрольным самомнением, некритичностью, карьерными амбициями, фанатизмом, зачастую сочетающимся с недобросовестностью. На совещании по спорным вопросам генетики и селекции в 1939 году известный генетик Ю. Керкис спросил Т. Лысенко, почему у него и у его аспирантов все получается, а у других в Союзе и за рубежом не получается. «Для того чтобы получить определенный результат, — заявил на это «народный академик», — нужно хотеть получить именно этот результат, и если вы хотите — вы получите». Вот его типичное убеждение: «Мне нужны только такие люди, которые получали бы то, что мне надо». Псевдоученый не заинтересован в критике, и убедить его в чем-либо невозможно. Он стремится как можно шире рекламировать свою работу, противопоставляя научной критике поддержку во вненаучных кругах.

Псевдоученый несколько не смущается, когда его «ловят с поличным», а всякую критику в свой адрес изображает как попытку опорочить свое детище. Он старается окружить себя себеподобными «несостоявшимися гениями» и стремится создать как можно больше шума, многие годы не допуская объективной проверки своих теорий. Он привлекает сторонников, используя простые, яркие, броские и впечатляющие слова, факты и гипотезы, способные увлечь лишь малокомпетентных людей. Возможен и плагиат в самых разнообразных формах.

Говоря о лжеученых, нельзя упустить тот факт, что, идя к своей цели, они не останавливаются ни перед чем, становятся фанатиками своих идей и именно поэтому представляют большую опасность для общества. По оценке психолога Дж. Армстронга, более половины ученых готовы пристрастно защищать свою первоначальную гипотезу; они пламенно желают найти ей подтверждение,

по никак не опровергнуть, по терминологии К. Поппера, фальсифицировать ее. Видя несостоятельность своих теорий, они «подправляют» результаты своих исследований некоторыми нехитрыми способами. Некоторые случаи фабрикации данных и подлога получили большую огласку. Вот пример: У. Т. Саммерлин, врач-исследователь, руководитель лаборатории в престижном Институте Слоана Кеттеринга в Нью-Йорке, занимался пересадкой тканей и органов. Его работы получили известность. Саммерлин основывал эксперименты на предположении, что если пересаживаемый орган в течение суток выдерживать в питательном растворе, то это приведет к уменьшению вероятности его отторжения. 26 марта 1974 г. перед демонстрацией экспериментальных мышей руководству института он закрасил фломастером участки пересаженной кожи у двух белых мышей, чтобы добиться ее «более живого» вида.

Проблема экспансии лженауки актуальна в настоящее время в России. Положение российской науки, в том числе экономическое, ныне достаточно сложное. В период перестройки количество патентуемых открытий сократилось с 200 000 в 1980 г. до 30 000 в 1994 г., эффект от научных открытий снизился за это время в 6 раз, количество людей, занятых в науке, сократилось на одну треть. И в последние годы сохраняются кризисные тенденции в науке: ежегодно 5—6 тысяч наиболее квалифицированных ученых уезжают за границу, еще в 10 раз выше внутренняя утечка умов, безработица на 15 % выше среднего уровня, а скрытая безработица — на 50 %¹. Многие научно-исследовательские институты закрываются, сворачиваются исследования из-за нехватки денежных средств. В то же время, например, на торсионные генераторы в конце 80-х гг. было выделено около 500 млн рублей, которые должны были пойти тогда на обслуживание армии. Еще одна наболевшая проблема — астрология, в которую при поддержке СМИ вливаются ежедневно немалые суммы. Лженаука, таким образом, существует за счет подлинной науки и тех средств, которые могли бы быть направлены на ее поддержку. Исторический опыт свидетельствует о серьезности этой опасности: направление денежных средств в неперспективные отрасли ведет к отставанию в развитии науки и экономическом развитии страны. В 30-е годы выведенный вейсманистами-морганистами и забракованный в силу этой же причины Лысенко и его последователями морозоустойчивый сорт картофеля контумакс мог спасти страну от голода, унесшего жизни многих людей. Более свежий пример — организованная вице-президентом РАН, академиком Ю. А. Овчинниковым травля Г. Р. Иваницкого, Ф. Ф. Белоярцева и их коллег, трудившихся

над проблемой создания перфторана, — искусственного заменителя крови. Результатом развязанной антинаучной кампании была задержка продвижения в практику очень нужного медицине препарата, способного спасти жизнь десятков и сотен людей. Волею судьбы среди них оказался и сам академик Овчинников, скончавшийся вскоре после этих событий от рака крови.

Таким образом, лженаука стала очень острой проблемой в нашем обществе. Почему же она зачастую получает поддержку власти?

Принцип Питера (точнее, «кажущееся исключение № 3») гласит: «как сверхкомпетентность, так и сверхнекомпетентность может представлять угрозу для интересов иерархии» (а общество — это хорошо организованная иерархия). Для того чтобы остаться в состоянии стабильности, иерархия вынуждена отсекают как первых, так и вторых. Ее устраивают некомпетентные, умеренно компетентные и некомпетентные. Удивительно, но это многое объясняет. В нашем случае сверхкомпетентные — это настоящие ученые. На страже стабильности иерархии стоит власть. Если научные открытия ученого не мешают сохранению статус-кво, власть не вмешивается и даже поощряет ученых. Если же в результате научных открытий стабильность общества нарушается, тогда власть обрушивается на ученых всей своей мощью. А лженаука, в силу отсутствия внутренних принципов, легко трансформируется и приспособливается к установленным рамкам, поэтому в какие-то моменты лучше уживается с властью.

Возможно ли противодействие лженауке? Наиболее общим способом защиты от ее экспансии представляется упорядочение общественной жизни в целом, поскольку общественное сознание обращается к вненаучному знанию в эпохи кризиса, неустроенности, в поисках чуда. Кроме того, важно восстановление системы научной регуляции и научной экспертизы, а также определенного контроля за деятельностью СМИ со стороны общества. Дж. Холтон подчеркивает необходимость формирования у людей уже с раннего возраста рационалистической картины мира, которая поможет нейтрализовать влияние лженауки. Этот путь предполагает не только включение ребенка в здоровую образовательную систему, подчиненную такой задаче, здесь нужна также активная поддержка родителей, наставников и учителей, которые, в свою очередь, должны обладать соответствующей подготовкой.

¹ Статистические данные приводятся по: Юревич А. В. Неравное неравенство: расслоение российского научного сообщества // Науковедение. 2002. № 3. С. 57 — 74.

ФЕМИНИСТСКАЯ ТЕОЛОГИЯ: ПРОБЛЕМА АДАПТАЦИИ ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТИРОВ

Факт создания ценностных ориентиров для сознания ученого концентрирует наше внимание на условиях своего осуществления, а не на вопросах порождения таковых ориентиров. Специфика религиозного сознания проявляется в религиозном опыте и посредством него стремится воссоздать комплексный вариант трактовки повседневного сознания в соответствии с нормами ему не присущими. В результате проблема соотношения ценностных ориентиров для религиозного и научного сознания становится противоборством двух данных форм сознательной активности человека. Любые попытки воссоздать альтернативные структуры восприятия действительности наталкиваются на два полярно противоположных положения относительно условий создания, формирования и восприятия ценностных ориентиров. Показательными могут стать понятия и явления, посредством которых фиксируется не только ценностная установка личности и общества в их восприятии, но в рамках которых уже выражено направление оценки, определение свойств и качеств сознания.

Например, религиозный тоталитаризм как явление не имеет профессиональной принадлежности. В этом смысле «явление» в религиозном опыте поглощено собственным определением. Религиозный опыт уже порождает проблему другого и переносит наше желание осознать и познать абсолютное в рамках религиозного опыта, задавая тем самым пределы конечного. В интерпретации Гегеля «конечное, для того чтобы быть определенным, нуждается в другом... истинное содержит свою определенность» в себе.

«Религия как сознание абсолютной истины» поддается негласному определению в рамках человеческого сознания. Человек определен своим сознанием. Назначение человека, как пишет Гегель, есть вопрос определений, форм отличия человека от сущностных признаков бытия. Отличить себя — значит быть. Совокупность подобных рассуждений порождает парадоксальный ход мыслей, согласно которому условия ограниченности во времени и в пространстве окончательно сформировали понятийный аппарат конечного бытия, «заимствованного бытия». Определение из себя, манифестация собственной творческой потенции является множественным бытием, которого, вероятно, пытался избежать Гегель.

Самой парадоксальной и показательной областью изменений целей и ценностных ориентиров сознания будет проблема, остро формирующая восприятие и *к себе самой* и *к иному* по отношению к себе. Тема конфликта полоролевой идентификации, находит варианты своего решения в различных аспектах (религиозном, психологическом, социологическом, философском и др.) и направлениях (феминистская теология, гендерные исследования). В логическом и логико-семантическом аспектах ведутся работы по исследованию особой структуры языка *гендерной* науки, проблем соотношения эмпирического и теоретического уровней знания на основе выявления структур научных теорий, типов научных доказательств и аргументации, процедур объяснения и интерпретации, роли формализации и аксиоматизации полученного знания и мн. др. Дискуссионными стали вопросы о применимости понятий, связанных с полоролевой идентификацией к сфере религиозного сознания и религиозного мировоззрения в целом.

Религиозный компонент гендерных исследований представляет собой анализ целой совокупности религиозных воззрений, религиозных идеалов, традиций. В свою очередь феминистская теология поднимает вопрос о психологической мотивации религиозного опыта, предлагая необычайно широкий и интересный материал для исследования проблемы альтернативного прочтения религиозных образов и понятий. Наиболее радикальный вопрос феминистской теологии будет звучать следующим образом: какова гендерная модель, лежащая в основании той или иной религии?

Сексизм, расизм и вражда внутри общества — таковы в концентрированном виде ценностные ориентиры феминистской теологии, призванной пересмотреть предмет традиционной формы теологии как самообнаружения. Это не столько проблема духовной идентификации женщины XX века, сколько фиксирование опасного значения понятий на социально закрепленных ролях, которые формируют, а поэтому неизбежно стагнируют в обществе религиозную ситуацию на уровне комплекса патриархальной доминации.

Вероятно, заданная трактовка проблемы относится к западному направлению феминистской теологии. Гендерные конструкции сохраняются благодаря культовым мифам, системам веры и ритуальным практикам, в результате, с одной стороны, проявляется относительность гендерных конструкций для сознания патриархального типа, с другой, — абсолютный характер свойств этих конструкций для человеческого сознания на данном этапе развития общества. Именно на эту *провокацию* указывают американские феминистские богословы (Н. Хартсак, Р. Шоп, Э. Фиоренца, С. Грифф-

фин, А. Рич, Р. Рушер, М. Дали. Дж. Пласков, Л. Иригарей и др.), когда настаивают на том, чтобы понимать феминизм и его ревизию как критический ответ на проблемы века.

В то же время соседство глобализма проблемы с интимной сферой ее вписанности в жизнь конкретного индивида не удивительно с точки зрения проамериканской феминистской теологической школы. Хотя если религиозное сознание на сегодняшний день патриархально по своим параметрам и не предполагает позитивного учета женского религиозного опыта, тогда каким образом проблема сексизма, в «поклонении» которой обвиняются современные конфессиональные объединения представительницами феминистской теологии, возникла на горизонте этого движения? Например, социальные концепции РПЦ и евангелическо-лютеранских общин грамотно и лояльно наделяют принцип «разделения» полов свойствами Чуда и Откровения. Разделение — есть признание и утверждение Иного (Иоанн Дамаскин).

Существенным оказывается и другой вопрос, представлена ли проблема доминации той или иной гендерной роли в социальной доктрине православной церкви? Все небесное и земное должно быть соединено во Христе, ибо Он — глава Церкви, которая есть тело Его, полнота Наполняющего все во всем (Еф. 1: 22—23). «Мужчины, женщины, дети, глубоко разделенные в отношении расы, народа, языка, образа жизни... — всех их Церковь воссоздает в Духе... Все получают единую природу» (Основы социальной концепции Русской православной церкви, М., 2001. С. 7). Хотя церковь наделяется *богочеловеческим свойством* и утверждается ее *таинственная сущность*, историческая составляющая возведена в ранг стабилизирующего фактора отношений церкви и государства. Таким образом, мы видим достаточно грамотно описанный *круг* понимания властных отношений, объединенный под эгидой целого. Фигура круга незаменима для своего главного свойства — безопасна для критики.

Мотивация разделения светской социальной жизни и жизни религиозной уже задана принципиальным свойством самих понятий, характеристики которых отличны от простой констатации бытия. Названные понятия предполагают не только отсутствие предопределенности, но и неожиданность их возникновения. Наиболее демонстративно этот эффект закреплен на уровне значения понятия ресоциализации, определяемого как изменение гендерных стереотипов. Согласно определению Ф. Г. Гидденса, это процесс, в результате которого происходит разрушение ранее усвоенных норм и образцов поведения, вслед за которым идет процесс усвоения

или выработки иных норм. Ресоциализация может происходить при возникновении ситуативной зависимости от прежних норм и при попытке их преодолеть с помощью критики, реформирования, построения новой системы ценностей, вплоть до полного отвержения. Подобная ситуация возникает, когда ребенок достигает периода вхождения в возраст с отличным от прежнего ролевым набором. Как известно, наиболее радикальный и эффективный инструмент при этом — слом старых ориентиров.

Основные концепты, которые выдвигает феминистская теология во всех своих радикальных направлениях, можно представить следующим образом: восстановление прав, восстановление формы, восстановление воли, восстановление веры в рамках категории женского. Один из главных концептов — восстановление веры, ориентирован опять же на доминацию женского сознания. Почему и насколько это соответствует основному положению феминистской теологии о переводе идеи веры и абсолютной истины «в плоскость культурной наррации в качестве семиотического объекта, доступного дискурсивному анализу», предстоит ответить не только прозападному крылу феминистской теологии, но и исследователям этого направления в России.

Возрастающий интерес к исследованию социальной конструкции гендера обращает наше внимание и на трансформации этой конструкции в религиозных группах. Публичное (мужское) и приватное (женское) — уже признанные стереотипы разделения сфер жизни по гендерному признаку. Категория женского занимает центральное место в феминистской теологии, наследуя свои интерпретации из современных концепций постструктурализма, постлакановского психоанализа, лингвистической критики значений.

Реальное воплощение инструментарий феминистской теологии получает в проблемной идентификации структуры власти в церковной иерархии с гендерными стереотипами, идеалами, иерархией социальных ролей. Наиболее показательным примером трансформаций власти для религиозной теологии являются монотеистические религии. Монотеизм не предполагает опыта Другого (светское и религиозное понимание различны), не учитывает его. Хотя сложное впечатление о Другом присутствует в практиках монотеистических религий.

Например, совсем недавно определение религиозной догматической доминанты официальных конфессий звучало как опосредованное отношение к иному миру, иному восприятию. Как иначе можно толковать имеющиеся дефиниции о религиозной максиме в структурах духовной практики человека? Но только заданная

феминность отношений «срезает» пласт «человеческий» и производит на свет «маскулинные» характеристики участников именуемых здесь и заданных отношений. С одной стороны, это безбрежный показатель недостаточности в самоидентификации значения феминности. С другой — это мера психологического воздействия на другого. В этом случае «Другой» явно маскулиноподобен и преобразается лишь в случайном отклике на свою непохожесть, не заданность, а поэтому и особенность.

Все высказанные положения провозглашают один-единственный лозунг: монотеизму чуждо понятие «Иного», чужд опыт Иного. Поэтому довольно странно звучит контекст исследований феминистской теологии, который явно пропитан маскулинной зависимостью, когда проблема поставлена в ракурсе поиска и восстановления прав женщин, феминной определенности и проявленности в монотеистических религиях, уже заведомо репрессировавших таковой опыт.

Реальное вхождение женщин в церковную иерархию породило проблему соответствия между предлагаемым толкованием и системой ценностей в обществе. Проблемы есть, и адаптация ценностных ориентиров в религии и науке, вероятно, еще долго будет иметь характер социализации, а не обусловливания.

Д. В. Пивоваров
г. Екатеринбург

О ЯЗЫЧЕСКИХ ИСТОЧНИКАХ ПЕРВОЙ НАУЧНОЙ РЕВОЛЮЦИИ (1543—1687)

Началом научной революции обычно считают 1543 год, когда появилась работа Николая Коперника «Об обращениях небесных сфер», а концом — выход в свет в 1687 году сочинения сэра Исаака Ньютона «Математические начала натуральной философии». Главные творцы этой революции: Коперник, Тихо Браге, Кеплер, Г. Галилей, Ф. Бэкон, Р. Декарт, И. Ньютон. Мировоззренческое содержание новой науки с огромными трудностями рождалось в горниле противоречивого взаимоотражения принципов христианской философии, разнообразных неоязыческих учений и идеи систематического эксперимента.

Между учеными того времени существовали серьезные разногласия в оценке христианских и языческих источников, из которых должна вырасти новая европейская наука. Одни из них заступались за христианство и резко осуждали магию, алхимию и

астрологию. Другие, напротив, высоко ценили оккультные знания. Например, Бэкон критиковал магию Парацельса, а Коперник для подкрепления своего гелиоцентризма ссылался на авторитет таких язычников, как Платон и Гермес Трисмегист. Многие современные науковеды считают, что неоязычество — в формах неоплатонизма, герметизма, астрологии, магии, оккультизма — было одним из важнейших идейных источников классической науки. У любой фундаментальной отрасли научного знания (в особенности у астрономии, физики и химии) был и по сей день остается свой теневой двойник в сфере оккультных наук.

Творцы научной революции часто ссылались в своих трудах, например, на учение герметизма, весьма популярное в эпоху Возрождения. Часть идей, сомнительное авторство которых приписывается Гермесу Трисмегисту, содержится в латинской версии «*Corpus Hermeticum*». В герметизме Бог представлен в образах мистического света и корня всех вещей. Бог есть Монада и Единое — начало бестелесное, трансцендентное и бесконечное. С одной стороны, Бог толкуется апофатически: Он не имеет «ни формы, ни фигуры», «лишен сущности» и поэтому безусловно невыразим. С другой стороны, Бог есть катафатически трактуемая первопричина мира, Благо и Отец всему; следовательно, Бог есть и то, что невидимо, и то, что более всего видимо. Между Богом и миром помещается нисходящая ступенчатая иерархия. Вслед за Богом как высшим Светом (Разумом) следует Его «первородный сын — Логос. Высший Бог порождает также Разумного Демиурга, субстанциально равного Логосу. Логос и Разумный Демиург творят космос. Ниже в иерархии стоит Антропос, то есть человек бестелесный, сотворенный высшим Богом по «образу Бога». Иерархию замыкает Интеллект, который дается человеку земному (человеческий ум есть как бы «Бог в человеке»). Коль скоро Разум представляет собой часть Бога, то познавать самого себя — значит познавать Бога.

Коперниканская революция в астрономии методологически основывалась на древнем культе Солнца и на соответствующих идеях герметизма, философии Платона и неоплатоников. Как известно, Платон сравнивал Бога с совершенным геометром и верил, что Вселенная чрезвычайно проста в геометрическом отношении. Познавать мир — значит выявить простую и рациональную упорядоченность всех находящихся в нем вещей. По учению неоплатоников, в небесных сферах запечатлены неизменные симметрии, заданные Богом сотворенному миру, а Солнце символизирует божественность мироздания и мистический центр космоса. Математи-

ческие свойства — суть истинные и постоянные характеристики вещей.

Сориентированный своими учителями на мистическую метафизику неоплатоников, в том числе на труды Прокла, Коперник разглядел в математике магический ключ к познанию Вселенной. Он стал исповедовать античные гелиоцентрические воззрения, подчинил им свои многочисленные расчеты и наблюдения и с позиций солярного культа подверг критике библейский геоцентризм и учение Птолемея. Под влиянием этого язычества (считавшегося полностью преодоленным в культуре средневековой Европы) Коперник построил новую — диссидентскую — астрономическую картину мира, в которой Вселенная хотя и оставалась конечной и замкнутой, но все же стала значительно шире, чем мир Птолемея.

Иоганн Кеплер, как и Коперник, вывел свою метафизику Солнца из языческого неоплатонизма. Согласно Кеплеру, Солнце обладает «двигательным интеллектом» и является причиной всех физических явлений. Оно собирает и располагает все вещи вокруг себя. С увеличением расстояния между какой-нибудь планетой и Солнцем его влияние на нее становится более слабым. Движение планет по эллипсам обусловлено двигательной душой Солнца. Его душа имеет характер магнетизма. Планеты следуют по своим орбитам, подталкиваемые лучами Солнца как двигательной душой. Орбиты планет имеют форму эллипса, поэтому лучи, падающие на планету, находящуюся на двойном удалении от Солнца, вдвое слабее. Скорость движения планеты вдвое меньше по сравнению с орбитальной скоростью, которую планета имела бы, находясь ближе к Солнцу.

Галилео Галилей, вслед за Коперником и Кеплером, мыслил Вселенную в духе неоплатонизма и преклонялся перед геометрией. Для него Вселенная — это огромная Книга, сочиненная Богом на особом языке, весьма напоминающем язык математики. Сущности природных явлений поддаются адекватному выражению только через математические символы, а умозрительную наглядность математическим умозаключениям придают геометрические образы. Книгу Природы дополняет Книга Откровения (Библия), написанная на общезначимом языке. Эти книги не могут противоречить друг другу, поскольку их написал один и тот же Автор.

Большинство людей пока не умеет правильно согласовывать эти божественные тексты между собой. Мир постоянно открыт перед нашими глазами, но, чтобы его познать, надо научиться понимать язык, условные знаки Книги Природы. Ее буквы — это треугольники, квадраты, круги и другие геометрические фигуры. Без

них не поймешь ни слова в тексте природы и будешь тщетно блуждать по миру, как в темном лабиринте. Разговаривая с природой с помощью наблюдений и экспериментов, надо фиксировать ее ответы в формах кривых линий, кругов, треугольников, то есть на языке геометрии, а не на языке, каким выражают общепринятые мнения.

В Исааке Ньютоне слились в единое гармоническое целое богослов, алхимик и ученый. (Правда, богословские труды Ньютона по своему объему превышают количество страниц его естественно-научных текстов.) На формирование его научного мировоззрения серьезное влияние оказала алхимическая идея активных начал, и в первую очередь «идея центрального огня». Ньютон верил, что первая и самая древняя религия — индоевропейский культ богини Весты — была самой рациональной и самой истинной. Система мира в ней символизировалась эмблемой святилища с огнем в сердцевине. В срединной части храма Весты постоянно поддерживался огонь. Образ этого храма стал для Ньютона символом универсума с центральным светилом Солнцем. По мнению Ньютона, эта исходная религия была искажена в ходе истории, и народы мира предпочли геоцентрическую систему мира. Моисей попытался возродить изначальный культ и установил в скинии огонь. Однако спустя некоторое время народ Израиля вернулся к поклонению идолам. Тогда миру был ниспослан Иисус Христос, дабы вернуть народы к их исконной вере.

Революция в естествознании коснулась химии и медицины. Искусство врачевания всегда было прямо или косвенно связано с магией и колдовством. Серьезное влияние на развитие медицинской науки оказало учение Парацельса. Свою преподавательскую деятельность врач Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм (Парацельс, 1493—1541) начал с того, что сжег книги самых крупных авторитетов — Галена и Авиценны, за что его прозвали «Лютером в химии». Синтезируя элементы теологии, философии, астрологии и алхимии, Парацельс создал ятрохимию, то есть врачебную химию, которая в дальнейшем доказала свою широкую практическую применимость. Например, опираясь на ассоциации железа с красной планетой Марс (бог войны весь в крови и железе), ятрохимики успешно исцеляли больных анемией солями железа. Правильность подобного лечения сегодня подтверждена и обоснована научной медициной. Парацельс отверг теорию Галена о том, что причиной болезней является дисбаланс в человеке четырех основных «жидкостей», и выдвинул гипотезу, согласно которой основную роль в нашем теле играют сера, ртуть и соль. Болезни возникают из-за

нарушения равновесия между этими химическими элементами, и здоровье следует восстанавливать минеральными медикаментами, а не с помощью петушиных гребешков и подобных им органических лекарств.

Основываясь в целом на магии, Парацельс вместе с тем вооружил научную медицину идеей о человеческом теле как химической системе и развернул свою новаторскую мысль в эффективную исследовательскую программу. Еще одна плодотворная идея Парацельса заключалась в том, что любая болезнь специфична, и против нее действенны только специальные лекарства, а универсального снадобья, вопреки традиционному убеждению, не существует. Всякая болезнь специфична, доказывал Парацельс, поскольку Бог создал ex nihilo многообразие семян вещей, внедрил в каждый зародыш силу саморазвития жизненного начала («архео»), а также определил для всех тварей их особые функции и границы свободы. Следовательно, любая вещь развивается «в то, что она уже есть сама по себе».

Подытожим те изменения, которые внесла первая научная революция в прежнюю, средневековую, картину мира. Вопреки традиционной космологии Аристотеля — Птолемея центром мира видится не Земля, а Солнце. Все вещи находятся в безусловной зависимости от Солнца и имеют огненную природу. (Не потому ли наука об огне и тепле, то есть термодинамика, вкуче с ее принципами сохранения энергии и возрастания энтропии, стала фундаментом физики?) Вселенная объявлена бесконечной в пространстве и вечной во времени, в связи с чем обострилась проблема «где мыслить место пребывания Бога?». Картина круговращения планет заменяется представлением об их перемещении по эллиптическим орбитам. Было показано, что природа Луны схожа с природой Земли, и поэтому нет смысла различать земную и небесную механику. Возникло противоречащее Библии допущение, что земное человечество не является вершиной мироздания и что, возможно, существует множество населенных планет, подобных Земле.

В результате научной революции сама научная деятельность перестала быть вотчиной элиты созерцателей, а превратилась в доступное любому образованному человеку рутинное экспериментирование с какими угодно материальными предметами. Благодаря развившемуся методу систематического эксперимента естествознание обрело независимость от христианской церкви и схоластической философии. Его почти перестают интересовать сущности (субстанция) вещей, предпочтение отдается функциональному объяснению предметов. Наука укрепляла свою автономию при

помощи академий, лабораторий и международной кооперации. Тем самым революционная наука вошла в конфронтацию с господствующей в обществе христианско-церковной идеологией.

В конце-концов оккультизм и его ближайшие «родственники» были практически изгнаны из естествознания, чему немало способствовала христианская церковь. Однако в естественных науках до сих пор остаются паранаучные ответвления, подпитывающиеся из мистических, магических и герметических источников. В наши дни паранаука вновь набирает силу, пытается выйти из тени и конкурировать с «нормальной» наукой. В эпоху первой научной революции обе эти ветви науки находились в синкретическом единстве, затем они отделились друг от друга. По закону отрицания отрицания они, вероятно, вновь сомкнутся, и тогда надо ожидать новой научной революции. Явным признаком нынешней революции в естествознании служит усиливающаяся идеологическая борьба между физиками-ортодоксами и адептами модной гипотезы о торсионном поле. Считается, что это поле виртуально образуется вращением элементарных частиц и является самым фундаментальным. Его наделяют таинственной способностью порождать все известные типы физических взаимодействий. Свое открытие единого торсионного поля физики-революционеры истолковывают как обнаружение того самого божественного вселенского разума, которое всегда так упорно ищут оккультисты.

Е. В. Выгузова
г. Екатеринбург

ХРИСТИАНСТВО КАК ОСНОВА НОВОГО ТИПА КУЛЬТУРЫ

Всматриваясь в историческое бытие культуры, необходимо разделять периоды ее развития, что требует, в свою очередь, определения принципов такого разделения. Если рассматривать историю человечества с точки зрения духовно-религиозного принципа, она может быть разделена на два периода: до возникновения мировых религий (языческая культура) и после (буддизм, ислам, христианство). В этой связи европейскую культуру правомерно называть культурой христианской. Фундаментом и одновременно творческой силой ее развития является учение Иисуса Христа.

Итак, каковы основные идеи христианства, оказавшие особое влияние на развитие европейской культуры? Основной идеей христианского мировоззрения в той его части, которую мы называем

антропологией, является идея духовности. О духовной жизни как идеальной норме человеческого бытия в условиях земного существования человека с полной решительностью и определенностью заговорило только христианство. С точки зрения христианской религии дух образует те высшие свойства человека, в которых отражен «образ и подобие Божие». Под воздействием духа появляется в человеке и новая душа, и новое тело. Мы говорим «одухотворенное лицо», «одухотворенный облик» и т. п. То есть человек, причастившийся к духовности, включивший ее в себя, ставший духовным существом, весь одухотворяется.

Согласно учению христианства, духовный мир каждого человека бесконечно ценен перед лицом Бога. Таким образом, в христианстве провозглашается абсолютная ценность индивидуальной человеческой личности. Сама идея личности, т. е. осознание этого начала в той форме, в какой оно есть у современного человека, зарождается в рамках христианства. Впервые идея личности в полной мере была воплощена в образе самого Иисуса Христа. Более или менее смутные понятия о личности складываются уже в Древнем мире (Древний Египет — «Разговор разочарованного со своей душой», Древняя Греция — философия Сократа). Но в них отсутствует восприятие по крайней мере одного из основополагающих моментов, а именно абсолютной ценности, неповторимой индивидуальности каждого человека.

Важно отметить, что христианство не только говорит о бесконечной ценности каждой отдельной личности, но указывает при этом на необходимость единения между человеческими личностями, образующими в своем единстве высшее духовное Целое. В христианстве, таким образом, утверждается идея духовного единения человечества. Она созвучна идее равенства всех людей (не отдельного народа или страны, или группы людей, а именно равенства всего человечества) между собой как «сынов» Божиих. Тем самым в идеальном плане преодолеваются все различия — классов, национальностей, рас и культур. В христианстве, следовательно, закладываются основы идеи о естественных правах человека, которая является ядром теории и практики правового государства, охраняющего права и свободы своих граждан.

Выражая свободу человека, подлинно христианская вера держится не на страхе и внешнем долге, а на любви, направленной к Богу, к Иисусу Христу, а значит, и к каждому человеку как носителю образа Божьего. Любовь — это явление, не поддающееся сознательной регуляции («сердцу не прикажешь»). Нельзя любить из желания любить или любить из чувства долга, любить можно

только по движению души, т. е. любовь как чувство не может павязать себя, за человеком остается свободный выбор.

Парадоксальная заповедь «любить врагов», пожалуй, самое прекрасное и самое странное и трудно приемлемое из всего христианского учения. Любить врага вовсе не означает испытывать к нему такие же чувства магнетической привязанности, какие испытываешь к любимому человеку, или радоваться душой, как это случается в общении с друзьями. Это отношение, которое выше психологических и душевных привязанностей, хотя и не исключает их. Сам Бог подал пример бесконечной и спасительной любви, и Новый Завет, а за ним и христианские мыслители на протяжении всей истории христианства неустанно призывают единоверцев к подражанию Божественной любви. Любовь в Новом Завете — высшая ценность, высшее благо, без которого и вне которого все позитивное в мире утрачивает свой смысл; это предел нравственного и бытийственного совершенства человека.

С особой силой зазвучали в христианской религии идеи милосердия, справедливости, благотворительности. Христианство переворачивает традиционные представления о мире, провозглашая утешение и поддержку всем бедным, слабым и униженным, обещая спасение даже самому отъявленному грешнику при условии его покаяния и внутреннего перерождения.

Следует быть снисходительным и научиться прощать людям их прегрешения, т. к. нет никого, кто был бы без греха. Здесь заключена, между прочим, одна из самых революционных идей христианства. Христианская религия не знает исключительных «злодеев» или «добрых людей». Грешник может превратиться в праведника, а праведник в грешника. Совершивший когда-то неблаговидные поступки, но от души раскаявшийся в них имеет даже более предпочтительное положение, чем тот, кто изначально был рожден без недостатков души: ведь раскаявшийся приложил много усилий для борьбы со своим грехом. Не жестокость, а гуманное отношение и вера в возможности человека способствуют исправлению преступников. Об этом говорит сегодня международный опыт пенитенциарной системы.

Для того чтобы сформировалась самооценка поведения, мыслей и чувств с позиции выбора между добром и злом, необходимо было появление совести. Христианство рассматривает совесть как голос свыше, присутствие Бога в душе человека. Совесть — это одно из самых значительных проявлений духовности в человеке. В совести решения, действия и оценки соотносятся не с мнением или ожиданием окружающих, а требованиями человека к самому

себе. Совесть — это ответственность человека перед самим собой как посетителем высших, универсальных ценностей. Можно сказать, что совесть и христианское чувство греховности закладывают основы самосознания личности, одновременно способствуя развитию гуманитарных наук.

Постулируя сотворенность и творческую активность человека, христианство заложило смысловые основы современного естествознания и техники: то, что создано творческим актом, может и должно познаваться путем творчества и преобразования.

В христианстве формируется уважение к тонким человеческим чувствам, к внутреннему миру человека. На основании христианского учения, исходя из представлений о духовной красоте, появляется новое искусство. Не видимая и выявленная соразмерность, гармония телесных пропорций, но внутренний духовный мир человека становится предметом художественного изображения. Внимание христианских художников, иконописцев, в отличие от мастеров античности, например, привлечено главным образом не к телу, а к лицу, и в лице к глазам — «зеркалу души».

Христианская культура имеет достаточно определенную точку отсчета, дату, с которой ведется наше летоисчисление, что позволяет нам ясно представить ее бытие во времени. С другой стороны, в самом христианстве складывается новое понимание времени, способствуя формированию идеи историзма. В христианском мирозерцании понятие времени отделяется от понятия вечности. Вечность не измерима временными отрезками. Вечность — атрибут Бога. Время же сотворено и имеет начало и конец, ограничивающие длительность человеческой истории.

Новое осознание времени опирается на три определяющие момента — начало, кульминацию и завершение жизни человеческого рода. Время становится линейным и необратимым. Христианская временная ориентация отличается от античной. Время в античности лишено хронологической последовательности. «Золотой век» — позади, в прошлом. Иудейская концепция времени также иная. Ветхий Завет обращен в будущее, к «мессианскому времени». Христианское понимание времени придает значение и прошлому, поскольку новозаветная трагедия уже свершилась, и будущему, несущему воздаяние. Именно наличие этих опорных точек во времени с необычайной силой «распрямляет» его, «растягивает» в линию и вместе с тем создает напряженную связь времен.

Таким образом, в рамках христианского мировоззрения формируется современное понимание исторического процесса, утверждается уникальность каждой отдельной личности. Коренные измене-

ния происходят во всех элементах, составляющих культуру, — в политике, в этике, в науке и искусстве... Учение Иисуса Христа сумело соединить желание людей измениться, достичь идеала духовной жизни, стремиться к нему и не достигать его. В этом кроется одна из причин «живучести» христианства. Другая — заключена в универсальном характере христианской религии. До тех пор пока будут актуальны идеи справедливости, братства, самоотверженного служения, вера в конечную победу добра и ценность человеческой личности, будет существовать христианская культура.

Н. В. Цыганенко
А. А. Удоденко
С. П. Парамонова
г. Барнаул — Пермь

РЕЛИГИОЗНОСТЬ КАК ПРОЦЕСС САКРАЛИЗАЦИИ ЦЕННОСТЕЙ

Наука и рациональность имеют пределы, та часть, которую они не могут объяснить, заполняется религиозными верованиями и мистицизмом. В период надвигающейся на мир неопределенности и предсказываемого социального хаоса «открытого общества», о чем предупреждают такие известные политологи, как И. Валлерстайн, Ф. Фукуяма, Г. Хантингтон, А. С. Панарин, необходим анализ духовных процессов, идущих в обществе. В этих условиях человек вынужден искать защиты в различных социальных институтах: малых группах, в религиозных общинах, всевозможных меньшинствах. В качестве одной из таких институциональных единиц актуально рассмотрение социального института религии. Актуальность проблемы определяется сменой знака в отношении религии на общественно-политическом уровне и возрастающим влиянием религии на всю социальную систему, на сознание и деятельность людей.

Основным противоречием исследовательского поля проблемы является противоречие между потребностью в адекватном понимании религиозной ситуации и недостаточным объемом социально-философских знаний об этой сфере духовной жизни общества. Социальный заказ видится в возможном потенциале религии в гармонизации социальных процессов. Научный заказ определяется потребностью в социально-философских концепциях, объясняющих реалии новой России.

Среди определений религии можно выделить следующие: а) реалистическое — формула «священного», выходящего за преде-

лы эмпирического опыта; б) субстанциональное, содержащее борьбу идеалистической и материалистической линии в определении, что есть религия; в) функциональное, определяющие мировоззренческие, идеологические и этические конструкты религии, с помощью которых люди решают предельные вопросы жизни: несправедливости, болезни, смерти.

Не вдаваясь в подробную критику каждой классификации, отметим лишь уязвимость функционального подхода: факт верования в ущерб сущности Бога снимает вопрос о дефиниции религии, поскольку здесь сущность и ценность Бога подменяется ценностью и сущностью человека, его свободой и достоинством. Распространение в западноевропейской культуре безрелигиозного гуманизма порождает тенденцию к нормативным подходам, десакрализация от религиозного к светскому вектору порождает алармистский (критический) и либеральный (апологетический) подходы.

В социологическом аспекте анализа переход мировоззрения от религиозности к секуляризации понимался, в частности Т. Парсонсом и Р. Белла, как трансформация форм религиозности. Поскольку в культурном багаже XXI века усиливается влияние религии, как формы самозащиты от стихийных сил общества, постольку формально-логические дефиниции не отражают сложности вновь воспроизводящейся «идеациональности», по П. А. Сорокину. В таком случае предлагаются интегративные «пятимерно-континуумные определения» религии, например И. Н. Яблоковым: 1) необходимо возникающий аспект существования человека, 2) способ выражения человеческого самоотчуждения, 3) отражение действительности, 4) общественная подсистема, 5) феномен культуры.

Следует заметить, что интегративные определения религии также не устранили сложившегося в науке противоречия: антиномий номинализма и реализма; субстанциализма и функционализма, либерального и алармистского направлений. Эти направления имеют равноправное хождение, а эмпирически фиксируемое в социологии поведение обычно трактуется в рамках той системы, которая позволяет прочесть смысл, заключенный в поступке. Единственным способом объединить теоретическое и эмпирическое знание становится институциональный подход в исследовании религиозности.

Советские ученые исходили из понимания религии как ложного мировоззрения, проявляли интерес преимущественно к гносеологической природе религии — убеждениям, взглядам, представлениям, а потребности в религии представляли как иллюзорные. Религиозную потребность можно отнести к духовным в силу того,

что она действует как побудительная сила создания особых трансцендентных ценностей. Это трансцендентное принимает форму Абсолюта и почитается как священное. Сакральным смыслом наделяются смысложизненные ценности, не соблюдая которых, люди утратили бы людской облик. Таким образом, институт религии выполняет лишь ему свойственную функцию сакрализации ценностей.

Понимание М. Вебером социальной роли религии в связи с его прогнозом дальнейшего нарастания рационализации общества, а следовательно, и снижения фактора религии в жизни общества не абсолютно для всех обществ. Можно отметить, что рациональность — специфика западноевропейской цивилизации, а для приоритета духовности в российской цивилизации рационально-теоретические доводы оказываются вторичными.

Т. Парсонс рассматривает религию как особый тип моральной санкции, не просто следование образцам, а как приверженность ценностям.

Понятие «социальный институт религии» и «религиозность личности», казалось бы, выступают как неравновесные по значимости категории. Однако здесь содержится возможность удержать в единстве общее, особенное и единичное религии как формы общественного бытия и общественного сознания: конфессионального (ритуализированного), религиозного (интимного) и религиоподобного (культы как светской формы религии).

По мнению одних авторов, религия — превращенная форма преодоления отчуждения. Исходя из марксистской парадигмы, лишь овладение природными и социальными силами, реальное самоуправление, есть подлинная, а не превращенная форма преодоления отчуждения. Сторонниками религии как значимой формы гармонизации отношений в обществе берется под сомнение принцип детерминизма, о том, что массовидные явления «общественного сознания», иных социальных институтов прямо переносятся на сознание и поведение индивида. Религия воспроизводит отношения отчуждения и в то же время, по мнению сторонников значимой роли религии в обществе, выступает в качестве способа их преодоления.

Для того чтобы преодолеть односторонность гносеологизма в объяснении ролевой трактовки интеракций индивидов в институте религии, выход из тупика видится в соотношении двух аспектов в институте религии: религиозного сознания и поведения. Религиозная социализация представляет собой двуединный процесс: симбиоз социализации и десоциализации субъекта. Связующим звеном между институтом религии и религиозностью является рели-

гиозная социализация. Приверженность религиозным нормам акцентирует внимание на объективной стороне религиозности, а религиозная социализация — на субъективной стороне религиозности. Социализацию как совокупность институтов и лиц, формирующих становление личности, можно рассматривать как путь исследования факторов религиозной социализации личности. В качестве микросреды выступает семья, в качестве мезосреды — национальная общность, в качестве макросреды — общество как социокультурная система.

В природу религиозности входит целый комплекс психологических, мифологических, философских, социологических и культурных элементов. В социологической литературе религиозность фиксируется и измеряется с помощью ряда таких показателей, как «уровень», «степень», «состояние», «характер». Количественной характеристикой религиозности является доля верующих в массе населения, которая определяет высокий, низкий и средний уровень религиозности.

Степень институциональности религиозности часто отождествляется со степенью воцерковленности, однако это лишь показатель культовой активности, внешней стороны религиозности. Институциональная воцерковленность — более широкое понятие, включающее в себя комплекс показателей и религиозного сознания, и религиозного поведения. Чем ближе эти показатели оказываются к канонам традиционного вероисповедания, тем выше степень институционализации религиозности. Канонический «идеальный тип» — это эталон институциональной религиозности. Акцент в исследовании религиозности необходимо делать на ее объективной стороне — ее реализации в поведении.

Американские исследователи Ч. Глок и Р. Старк предлагают «многомерную модель религиозности», включающую следующие элементы: 1 — религиозный опыт, осознание связи с Богом, экстаз или мистика, 2 — собственно религиозная вера, 3 — культ, 4 — знание религии, 5 — степень религиозной мотивации нерелигиозного поведения. Советский исследователь религиозности А. И. Демьянов выделил три элемента 1 — представления (интеллектуальный элемент, 2 — действия (поведенческий элемент), 3 — настроения (эмоциональный элемент).

Религиозность можно квантифицировать на культовое и внекультовое поведение. Цель культовых действий и поступков — обрести духовное очищение, защиту, поддержку, надежду. К видам культового поведения отнесем совершение молитв, посещение богослужений, выполнение религиозных обрядов и предписаний, уча-

ствие в религиозных праздниках, соблюдение постов и прочих ритуалов. Внекультовое поведение предполагает совершение религиозно мотивированных действий и поступков в не собственно религиозной сфере — это чтение религиозной литературы и периодики, воспитание детей в религиозном духе, ориентация на религиозные нормы и заповеди в повседневной жизни, обсуждение вопросов, касающихся религии и церкви, совершение поступков, направленных на распространение и защиту религии в обществе: разработка, преподавание и пропаганда религиозных идей, миссионерская деятельность, содействие религиозным организациям, оказание им материальной и иной помощи.

Обычно типологии отношения к религии выделяют верующих и атеистов. Триади́чная типология включает еще колеблющихся. Д. М. Угринович выделяет шесть типов религиозности: глубоко верующих, верующих, колеблющихся, индифферентных, пассивных атеистов, активных атеистов.

Религия как социальное образование может существовать лишь при наличии ее носителя — религиозной личности. Критерии религиозности населения можно определять через следующий комплекс эмпирических референтов: самоидентификацию, глубину религиозной веры, культовую активность, следование религиозным предписаниям в повседневной жизнедеятельности.

Подобно тому как обрушилась под натиском атеизма всеобщая православная религиозность (согласно переписи 1895 г., 90 % населения России были православными), также быстро рухнул атеизм под натиском идейной эклектики. Сегодня для описания религиозности в обществе уже не подойдет выражение «религиозное возрождение», с помощью которого характеризовали религиозную ситуацию в России 1988—1996 гг. Мы имеем дело с остаточными последствиями религиозного бума. Этот бум оставил после себя два последствия: разрушенный атеизм и расширенную социальную базу религии. Религиозная идея, однако, не находит реального воплощения в соблюдении норм религиозной морали и нравственности.

Крупные и малые города интенсивнее вовлечены в реинституционализацию религии, в селе этот процесс замедлен. Веру в Бога теснит вера в астрологию, а вера в НЛО и инопланетян заметно опережает веру в Христа. Как прежде волна атеизма шла из городов в села, так и в настоящем религиозноподобные новации исходят из города. Господствует стихия оккультного рынка и разного рода «духовных» миссионеров. Произошла девальвация и религиозной веры, и атеизма вследствие их «засоренности» мистикой.

НАУКА И РЕЛИГИЯ В ЖИЗНИ И ТРУДАХ СЯТИТЕЛЯ ЛУКИ (ВОЙНО-ЯСЕНЕЦКОГО)

Ныне прославленный в лике святых архиепископ Симферопольский и Крымский Лука (Войно-Ясенецкий), хирург, профессор, ученый с мировым именем, писал в предисловии к своей книге «Наука и религия»: «На своем жизненном пути нам встречаются два типа людей. Одни во имя науки отрицают религию, другие ради религии недоверчиво относятся к науке. Встречаются и такие, которые умели найти гармонию между этими двумя потребностями человеческого духа. И не составляет ли такая гармония той нормы, к которой должен стремиться человек? Ведь обе потребности коренятся в недрах человеческой природы» [1, 33].

Сам же святитель Лука органично сочетал в своем мировоззрении, учении и жизнедеятельности религиозную веру и научный талант, врачевание душ и тел, служение архипастыря Русской православной церкви со служением науке. Для него это было единое высокое служение Богу и людям. Еще в юношеские годы Валентин Феликсович Войно-Ясенецкий (так в миру звали святителя), будучи тонким художником и имея немалые успехи в художественном творчестве, ради идеи служения народу избрал для получения профессии медицинский факультет. После отличного окончания университета, к удивлению многих, он не стал искать научной карьеры, но уехал работать земским врачом, объясняя свой выбор товарищам: «Я не вправе заниматься тем, чем мне нравится, но обязан заниматься тем, что полезно для страдающих людей» [1, 16]. Поработав более десяти лет практическим хирургом в провинциальных больницах, собрав огромный опытный материал, он пришел к необходимости поделиться своими знаниями и умениями с коллегами, учеными, и в 1916 г. издал свою первую книгу «Регионарная анестезия» и защитил в Москве докторскую диссертацию. И книга, и диссертация были оценены очень высоко. Один из оппонентов, известный профессор Мартынов, писал в официальном отзыве: «Мы привыкли к тому, что докторские диссертации пишутся обычно на заданную тему с целью получения вышших назначений по службе и научная ценность их невелика. Но когда я читал Вашу книгу, то получил впечатление пения птицы, которая не может не петь, и высоко оценил ее» [1, 22]. Позднее написанные святителем книги «Очерки гнойной хирургии» и «По-

здние резекции при инфицированных ранениях больших суставов» стали настольными книгами для нескольких поколений хирургов, за них советская власть присудила автору в 1946 году Сталинскую премию Первой степени.

Получив в семье своих благочестивых родителей глубоко религиозное воспитание, Валентин Феликсович болезненно переживал революционное насаждение в народе атеизма и антихристианского мировоззрения. Он многократно участвовал в практиковавшихся в первые годы советской власти публичных дискуссиях и диспутах, где неизменно побеждал своих оппонентов-большевиков, приводя неоспоримые аргументы в защиту истинности православной веры, совместимости науки и религии.

Массовые гонения на Русскую православную церковь, истребление священнослужителей, разрушение и разорение храмов и монастырей побудили Валентина Феликсовича, несмотря на все предвидимые опасности и лишения, принять в 1921 году священнический сан, затем рукоположение во епископа. Вскоре последовал арест, затем долгие годы заключения и ссылок, где святителю в отдельные годы удавалось заниматься и врачебной деятельностью. Он был в курсе новейших медицинских исследований и при всякой открывавшейся возможности осуществлял свое пастырское служение церкви. Одним из оснований для прославления архиепископа Луки в лике святых стали многие чудеса его и посмертной целительной помощи по молитвам людей, страдающих душевными и телесными недугами.

Рассуждения архиепископа Луки, ревностного пастыря и врача-ученого, о соотношении науки и религии заслуживают большого внимания и доверия.

В своей книге «Наука и религия» святитель Лука опровергает тезис о противоположности науки и религии. Наука рассматривается им как «система достигнутых знаний о наблюдаемых нами явлениях действительности». Область науки таким образом ограничена преимущественно знаниями о явлениях действительности, причем знаниями, получившими опытное подтверждение. При этом вне сферы науки оказывается иная, высшая область человеческого духа — религия. Религия определяется архиепископом Лукой как общение с Богом, как воссоединение с Богом. Молитва, дающая общение с Богом, как «мистическое устремление, как полет духа, как духовный экстаз, как вера и чувство» не может быть сравнима с наукой. Их соотношение может быть уподоблено соотношению между математикой и музыкой, между математикой и любовью. Сравнить науку и религию возможно только в какой-то

узкой сфере, в частности, в сфере знания о действительности. Для такого соотнесения святитель Лука приводит несколько основных христианских постулатов: «Бог существует — даже больше — только Он и существует. И то, что в Нем и с Ним связано... Христос действительно Богочеловек... Душа человека имеет личное бессмертие» [1, 334—38]. И далее он замечает, что ни в какой науке нет и не может быть, по существу, утверждений, противоречащих этим положениям христианства, ибо эти истины находятся вне компетенции науки.

Откуда же тогда происходят утверждения о противоречии между наукой и религией? Причины распространенности таких мнений среди образованных людей также исследуются святителем. Основной причиной он называет поверхностность знаний в той и иной сфере, ссылаясь на известную в истории науки мысль: «Знание приводит к Богу, полужнание удаляет от Него». Это распространенное в обществе полужнание относится, во-первых, к сфере философии, когда забываются или остаются неизвестными выясненные еще Кантом положения о том, что теоретический разум не способен ни опровергнуть, ни доказать бытие Бога, бессмертие души, свободу воли — то, что находится за пределами науки и называется трансцендентным.

Второй причиной заблуждений относительно взаимоотношений науки и религии, согласно святителю Луке, является отождествление науки с мнением ученых. А мнения эти относятся к сфере, выходящей за рамки собственно науки, касаются гипотез, предположений, связаны с личной верой или суевериями. В частности, таковой гипотезой являлось предположение Ч. Дарвина о том, что человек посредством эволюции развился из низшего вида животных, а не является особым творением Божиим. Святитель замечает, что гипотеза эта признана противоречащей и Библии, и самой природе, которая тщательно хранит чистоту видов и «не знает перехода даже от воробья к ласточке». Сам Дарвин в последствии от этой гипотезы отказался и покался перед Богом. Что касается развития в живой природе, то Библия не отрицает развития в пределах вида, весь же ряд живых организмов — от клетки до человека являет собой процесс, происходящий, однако, не в природе самой по себе, а в разуме Божественном (подобно тому, как пароходы не произошли от лодок, но были прежде задуманы и сконструированы в человеческом разуме).

Анализируя процессы развития в истории науки, архиепископ Лука заключает, что кажущиеся временные противоречия между наукой и религией встречаются и возможны постольку, поскольку

наука находится в поиске и может, естественно, заблуждаться. Религия же истиной уже обладает. Противоречия возникают между религией и мнениями, гипотезами ученых.

В качестве третьей причины распространенного заблуждения об отношении науки и религии святитель называет наше великое невежество в области религии. Прежде всего это наблюдается в сфере религиозных переживаний, опыте общения с Богом. Святитель Лука справедливо утверждает, что «по существу, только тот, кто имеет этот опыт, может судить о религии, а следовательно, и основательно решать проблему об отношении ее к науке. Ведь о музыке может судить лишь человек, имеющий музыкальный слух или вкус, и совершенно недостаточно для этого знать историю музыки, теорию музыки и даже разбираться в нотах» [1, 48]. Здесь святитель Лука по аналогии показывает неосновательность нападок на религию антихристианских авторов, не имеющих просто веры в Бога.

Также очень мало тех людей, даже среди верующих, — замечает святитель, — кто знает свою религию, хорошо знаком с текстами Священного Писания, кто может по святоотеческому и своему духовному опыту разуть и верно толковать Библию и основные догматы христианской веры. При этом святитель Лука на большом количестве научных фактов прослеживает согласие разных естественно-научных, исторических, филологических, этических и иных достижений с неизменно пребывающими истинами Библии. Этого и не может не быть, замечает он, так как сама Библия находится в согласии со всеми фактами природы («ибо Бог является Творцом их обеих»), а следовательно, и с науками, открывающими эти факты.

Автор книги «Наука и религия» отвергает атеистические обвинения, будто христианство приветствует нищету духа, то есть бедность, скудость ума. «В заповеди: *Блаженны нищие духом*, — объясняет он, — речь идет не об уме. Чувство нищеты духовной — это сознание недостаточности духовного богатства своей личности... Только тот, кто сознает себя нищим духом и прилагает все усилия к обогащению своего духа, может продвинуться вперед в своем духовном росте... Христианство никогда не призывало к нищете духа, то есть к скудоумию: «Братия не будьте дети умом, — призывает апостол Павел, — на злое будьте младенцы, а по уму будьте совершеннолетни (1 Кор. 14: 20)» [1, 102].

Отдельно архиепископ Лука говорит о чудесах: евангельские чудеса не противоестественны, но сверхъестественны, так как в таких случаях действует сверхопытная сила. «Законы природы не

оковы, которыми Бог связал Свою и человеческую свободу, и силами природы Он повелевает... Наука, изучающая царство необходимости, законы как «постоянно повторяющиеся связи явлений» и силы, доступные ее пятичувственной логике, не знает чуда, хотя и не может отрицать его. Религия же соединяет нас с Царством свободы, и притом не формальной и пустой, а творческой свободы, с Царством благодати той творящей Силы, которая создала и мир, то есть чудо, свидетелями которого являемся мы. Эта же Сила и поддерживает мир столь же чудесно (сохранение мира не вытекает закономерно, логически из факта существования так же, как питание организма не обеспечено еще его рождением — он может и разрушиться от голода). А потому и в вопросе о чуде не может быть принципиального противоречия между наукой и религией» [1, 52].

Если же брать религию по существу, как «внутреннее переживание, как преклонение перед Богом и общение с Ним», то очевидно, замечает святитель, что наука не только не противоречит, но более того — наука приходит к религии. Наука, движимая жадой познания, необходимо ищет Первопричину мира и человека, приводит к необходимости высшего разумного смысла и назначения жизни, логически доказывает, что должен быть Бог. Религия же сообщает о Боге и открывает Его, приводит к общению с Богом.

Святитель Лука приводит высказывания родоначальника отечественной науки М. В. Ломоносова, выступавшего против тех, кто стремился поссорить веру с наукой: «Правда и вера суть две сестры, родные дочери Одного Всевышнего Родителя, никогда между собою в распрю прийти не могут, разве кто из некоторого тщеславия и показания своего мудрования на них вражду вскинет». Ломоносов указывал: «Создатель дал роду человеческому две книги; в одной показал Свое величество, а в другой — Свою волю. Первая — видимый сей мир, Им созданный, чтобы человек, смотря на огромность, красоту и стройность Его создания, признал Божественное Всемогушество, по мере себе дарованного понятия. Вторая — Священное Писание. В ней показано Создательное благоволение к нашему спасению» [1, 97—98].

Религия и движет науку. Архиепископ Лука приводит многие имена известных ученых-христиан, свидетельствующих о позитивности религиозного энтузиазма для научного познания. Среди них физики М. Фарадей, Г. Ом, Ш. Кулон, А. Ампер, А. Вольта, И. Ньютон, математик Б. Паскаль, астрономы Г. Галилей, И. Кеплер, химик Р. Бойль, физиолог Л. Пастер, врач Н. И. Пирогов и другие.

Основываясь на многих фактах из истории науки, архиепископ Лука писал: «Религия потому движет науку, что в религиозном опыте мы вступаем в контакт с вечным Разумом, Голосом мира. *Кто любит Бога, тому дано знание от Него.* Не потому ли часть великих открытий и изобретений принадлежит тем, которые были и великими учеными, и великими христианами... Самые качества упорного исследования — самоотверженный труд, вера в конечный результат, смирение — являются более всего продуктами религии. ...Наука без религии — небо без солнца. А наука, облеченная светом религии, — это вдохновенная мысль, пронизывающая ярким светом тьму этого мира. *Я свет миру. Кто последует за Мной, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни* — так говорит Христос. И теперь понятно, почему в жизни ученых религия играла такую выдающуюся роль. Профессор Денперт изучил взгляды 262 известных естествоиспытателей, включая великих ученых, и оказалось, что из них 2 % было людей нерелигиозных, 6 % равнодушных и 92 % горячо верующих (среди них Роберт Майер, К. Э. Бэр, Гаус, Эйлер и другие)» [1, 61 — 63].

Тем ученым, которые еще ищут истину, святитель Лука напоминает слова Христа «*“Я есмь путь и истина и жизнь”*», и искренне советует сделать первой научной задачей вдумчивое и серьезное изучение Евангелия, через которое свет истины озарит душу и все жизненные проблемы. Вторым необходимым за тем шагом будет — «*Приидите... — чтобы иметь жизнь*». Человеку, его душе нужны более не доказательства существования Бога, а Сам Бог, Живой, Любящий. Архиепископ пишет: «как хотелось бы, чтобы мы все исполнились... этой жаждой подлинной, одухотворенной жизни! Ведь речь идет не об умственной проблеме согласования науки с религией, а о жизни и смерти» [1, 74].

Сам святитель Лука, отвергая ложные истолкования, открыто и мужественно отстаивает возвышенность и святость Евангелия, истинной христианской веры, на основе которой и возможно построение подлинной науки. Он приводит многие высказывания о большом значении Евангелия, религиозной веры в жизни не только ученых, но и многих известных деятелей искусства, культуры, в частности, И. Ньютона, К. Линнея, Ч. Дарвина, Луи Пастера, Н. И. Пирогова, А. Эйнштейна, Н. Коперника, А. С. Пушкина, В. Г. Белинского, Н. Г. Чернышевского, А. И. Герцена, Н. А. Добролюбова, Ж.-Ж. Руссо, Г. Гейне, Вольтера, И. Гете. Важной была эта тема в творчестве многих русских художников, в том числе, А. А. Иванова, И. Е. Репина, В. И. Сурикова, К. П. Брюллова, В. В. Верещагина, И. Н. Крамского, В. Д. Поленова, М. А. Врубеля, Н. Н. Ге, В. Г. Перова и

многих других. Святитель показывает преобразующее влияние Священного Писания, Евангелия на душу русского народа.

Это не удивительно, поясняет автор, ибо христианское вероучение «зиждется на самых высоких и светлых понятиях — о Боге, о человеке и взаимоотношениях их... учит об исключительном достоинстве человеческой личности. Человек есть образ и подобие Божие. Образ Божий в человеке — это отражение свойств Творца: разум, воля, свобода, влечение к добру. Подобие — это уподобление Творцу, как в смысле духовного совершенствования, так и в возделывании и преобразовании природы, в деле построения счастливой и справедливой жизни. Человек поставлен Богом как царь и владыка природы, ее разумный хозяин и благоустроитель... Из всех евангельских догматов самым главным является догмат о том, что Бог именно из-за любви к человеку Сам становится человеком... «Сын Божий становится Сыном Человеческим, дабы сыны человеческие стали сынами Божиими» [1, 84—85]. Главными заповедями Христос назвал заповеди о любви — о любви к Богу и к людям. Перед Своими крестными страданиями завещал ученикам: *«Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас. Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих»* (Ин. 15: 12—13).

Архиепископ Лука спрашивает, может ли существовать более возвышенное учение, чем учение Христово? На каком же ином лучшем фундаменте строить здание науки? И в заключение приводит слова великого русского хирурга, профессора Н. И. Пирогова: «Веруя, что основной идеал учения Христа, по своей недостижимости, остается вечным и вечно будет влиять на души, ищущие мира через внутреннюю связь с Божеством, ни на минуту не можем сомневаться в том, что этому учению суждено быть неугасимым маяком на извилистом пути нашего прогресса» [1, 144].

1. Святитель Лука (Войно-Ясенецкий). Наука и религия. М.: Троицкое слово. 2001.

Е. А. Дмитриева
г. Нижневартонск

ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ ПАЙДЕЙЯ И ПРОБЛЕМА ЦЕННОСТНОГО ВОСПИТАНИЯ

Современная духовная ситуация в мире отмечена особо острым интересом к проблеме значимости (ценности) творчес-

ких дерзаний и достижений человека. Это распространяется как на все без исключения области культуры, будь то научно-техническая, социально-политическая или нравственно-религиозная деятельность, так и на области образования и воспитания. Указанный интерес вызван к жизни прежде всего вставшей пыне перед человеческим сообществом совокупностью глобальных проблем (таких, прежде всего, как близость к исчерпанию ресурсов производства, высокая степень загрязнения среды обитания человека и обладание человечеством смертоносным оружием, способным уничтожить все живое на земле).

Аксиологическим аспектом глобальных проблем современности, связанных с различными видами креативной деятельности человека, посвящено немало публикаций в России и за рубежом. Это и работы, в которых понятие гуманизма на протяжении последних более чем полутора столетий подвергается настойчивому критическому пересмотру целым рядом философских направлений и школ (А. Шопенгауэр, Л. Фейербах, К. Маркс, Ф. Ницше и др.), и работы, в которых предпринимаются попытки творческого развития христианского гуманизма, превращающие его в аксиологию креативной деятельности человека, посягающей не только на глобальный, но и, по сути дела, космический характер (Ф. М. Достоевский, Н. Ф. Федоров, Н. А. Бердяев и др.).

Ценностное рассмотрение феномена творчества предполагает три аспекта. Во-первых, раскрытие сущностных особенностей тех принципов, которые, существуя в структуре духовной культуры, выполняют роль своеобразных регуляторов поведения людей, включая и их собственную творческую деятельность. Обычные наименования этих принципов — «ценностные ориентации и установки» или просто «ценности». Во-вторых, анализ с точки зрения универсально-культурной ценности производимых в творчестве продуктов, т. е. в отношении их способности удовлетворять потребности каждого индивида в усовершенствовании, гармонизации им своих внутренних и внешних связей и отношений. В-третьих, обсуждение вопроса о «механизмах», посредством которых ценностные установки и ориентации автора регулируют деятельность его продуктивного воображения. Будем иметь в виду, что в своей созидательной деятельности любой автор постоянно испытывает на себе воздействие всех указанных обстоятельств.

Первым в истории философии понятие ценности использовал И. Кант, для которого сферы свободы (нравственного творчества человека) и необходимости (природных явлений) совершенно недвусмысленно противостоят друг другу. Ценности, по его мнению,

представляют собой не что иное, как предъявляемые к воле действующего субъекта специфические требования, причем наиболее общие из них имеют трансцендентальный и, следовательно, априорный характер. Неокантианская традиция (Г. Лотце, В. Виндельбанд, Г. Риккерт) в целом колебалась в интерпретации природы ценностей между априористическим трансцендентализмом Канта и трансцендентализмом как позиций, своеобразно предвосхищенной еще философскими учениями платоновско-неоплатоновского толка.

Заслуживает внимания, на наш взгляд, и тот факт, что многие исследователи связывают проблему ценности с античной философией. В частности, Лотце доказывает тождественность идей Платона и понятия «ценности». Платон считает, что условием нравственных поступков является истинное знание. Этим истинным знанием обладает душа. По мнению Платона, душа состоит из трех частей: 1) разумной; 2) пылкой (волевой); 3) воделеющей (чувственной). Разумная часть — основа добродетели мужества, преодоления чувственности — это добродетель умеренности, благополучия. Гармоническое сочетание всех трех частей души под руководством разума дает начало добродетели справедливости.

Мотив опасности и связанный с ним призыв к заботе о душе был также характерен и для Сократа. И здесь мы сталкиваемся с тем, что было для Сократа самой главной задачей, с его призванием, а именно — с воспитанием сограждан, которое становится для него равным служению Богу. Религиозный характер учения Сократа основан на том, что воспитание — это прежде всего забота о душе. Душа для мыслителя представляет божественное в человеке, и Сократ характеризует заботу о душе как попечение о познании ценностей и истины. Душа столь же отделена от тела, как и от различных внешних благ — именно на этом основана сократовская шкала ценностей, а вместе с ней и все учения о благах; душевные блага занимают в ней первое место, телесные — второе, а внешние блага, например, собственность или власть, — последнее.

Внутренний мир человека предстает в философии Сократа как нечто новое. «Арете», о которой он говорит, — главная добродетель души. Как и тело, душа, по мнению Сократа, является частью космоса, более того она сама по себе — космос, хотя для восприятия грека оба они по сути своей едины. Эта аналогия души и тела распространялась и на то, что Сократ обозначал словом «добродетель» (арете), которую так почитали в греческом полисе. Это слово обозначало и храбрость, и рассудительность, и праведность, и справедливость. Все эти совершенства свойственны душе так же,

как телу присущи здоровье, сила и красота. К обладанию этими свойствами в высшем проявлении человек, по мнению Сократа, вполне способен, поэтому сократовский призыв заботиться о душе явился прорывом греческого духа к новым формам жизни¹. Если понятие «жизнь» (биос) означает не просто человеческое существование во времени, а некий полный смысла, сознательно избранный путь, то этим мы обязаны той подлинной жизни, которую прожил Сократ. Она послужила моделью новой «биос», жизни, основанной на духовных ценностях. Его ученики правильно поняли, что самой сильной стороной сократовской Пайдеи было обновление старой мысли об образцовой жизни философа. Собственная жизнь Сократа была воплощением нового идеала, и в этом величайшая сила его Пайдеи.

Как Платон, так и Ксенофонт объясняют причины воспитательного воздействия Сократа тем, что его деятельность как учителя была совершенно противоположна практике софистов. Так, Пайдея софистов основывалась на тренировке ума и выборе определенного знания, тренирующего ум. Сократ не отрицал важности занятий теми предметами, которым обучали софисты, однако его призыв к заботе о душе потенциально содержит критерий, отвергающий множество рекомендуемых софистами предметов. В то же время некоторые софисты считали, что учения натурфилософов, которые легли в основу их учения, достаточно ценны для воспитания, хотя сами древние мыслители не претендовали на то, что их учение имеет значение для Пайдеи, даже несмотря на то, что они и чувствовали себя учителями в высоком смысле этого слова.

Идеи сократовской Пайдеи нашли отражение в трудах многих зарубежных и отечественных философов. В частности, И. А. Ильин считал, что основная задача воспитания состоит в том, чтобы приобщить ребенка «ко всем сферам духовного бытия; чтобы его духовное око открылось на все значительное и священное в жизни; чтобы его сердце, столь нежное и восприимчивое, научилось отзываться на всякое явление божественного в мире и в людях. Надо как бы повести или сводить душу ребенка во все «места», где можно найти и пережить нечто божественное; постепенно все должно стать ей доступным — и природа во всей ее красоте. В ее величии и таинственной внутренней целесообразности; и та чудесная глубина, и та благородная радость, которую дает нам истинное искусство; и неподдельное сочувствие всему страдающему; и действительная любовь к ближнему; и блаженная сила совестного акта; и мужество национального героя; и творческая жизнь националь-

ного героя... и главное: непосредственное молитвенное отношение к Богу, который и слышит, и любит, и помогает. Надо, чтобы ребенок получил доступ всюду, где Дух Божий дышит, зовет и раскрывается, — как в самом человеке, так и в окружающем его мире»².

Не менее важно в воспитании, с точки зрения И. А. Ильина, сформировать в ребенке источник силы и утешения в собственной душе, научить уважать самого себя, утверждать свое духовное достоинство и свободу. Для этого необходимо пробудить в нем «нравственный инстинкт» — своеобразную «духовную доминанту», которая «собирает» и объединяет в единый образ человеческие мысли, ценности, нормы, определяет его поступки в жизненную стратегию. Духовность же, по мнению И. А. Ильина, — это не только абсолютная ценность культуры, но и залог внутренней целостности и духовного здоровья личности, а с учетом нынешнего «бессердечного времени» — условие выживания без потери человеческого достоинства.

Целостность и духовное здоровье личности, идея признания личности как основы бытия и познания является ведущей идеей в антропологической философии. Антропологический подход был оригинально реализован и развит в русском космизме, утверждавшем идею неразрывной связи человека с Космосом, Вселенной. Центральной идеей философии русского космизма, которая впоследствии оказала существенное влияние на осмысление сущностей и целей образования и воспитания, стала антропологическая идея об активной эволюции и деятельностной природе человека. Следует также отметить, что теоретики русского космизма впервые выступили против западноевропейской концепции антропоцентризма.

Исходные принципы взгляда на человека как на активного участника космических процессов были сформулированы Н. Ф. Федоровым в его «Философии общего дела». Он утверждал, что познавательный процесс должен быть преобразовательно-деятельностным, подчеркивая, что «природа в нас начинает не только осознавать себя, но и управлять собою». Но для этого «все должно быть познающим и все предметом познания»³.

Человек, как утверждали философы космизма, не должен рассматриваться в качестве пассивного существа, в роли завершенного и неподвижного объекта воспитания. Он постоянно находится в процессе развития, меняя не только окружающий мир, но и себя, свое представление о себе. И если, к примеру, в трудах оригинального теоретика и практика педагогики прошлого столетия К. Вен-

тцеля модель образования и воспитания выстраивалась на базе концепции человека как члена космоса, то в Древней Греции подобная точка зрения, соответствовавшая взглядам натурфилософов, была резко отклонена Сократом как не соответствующая его представлениям об истинной Пайдеей.

Сократ старался удержать себя и других от слишком подробного изучения космических теорий, считая важнее «человеческие вопросы». Нельзя забывать также, что мир космоса считался греками демоническим, непознаваемым для смертного. Сократу была свойственна эта робость перед миром космоса, против которой впоследствии выступал в начале своей «Метафизики» Аристотель. Таковую же настороженность вызывали у Сократа математические и астрономические штудии, которыми занимались реалистически настроенные софисты, подобно Гиппию из Элиды. Только стремление к сохранению души, по мнению Сократа, способно помочь человеку оказать сопротивление нарастающему натиску внешних сил в борьбе за свободу личности.

Представление Сократа о душе как величайшей человеческой ценности придало всему его существованию иной смысл: основным становится обращение к внутренней жизни человека, что было характерно для всего последующего периода греческой цивилизации. Добродетель и счастье становятся наиболее важной целью внутренней жизни человека, и Сократ делает этот шаг — обращение к внутреннему миру — вполне сознательно.

Идеал сократовской Пайдеи является универсальной образовательной системой, направленной на формирование не профессионала в определенной области, а индивида как личности с определенными ценностями, индивида, осознающего себя полноправным членом общества. Характер этого идеала определяется (и одновременно определяет) общую направленность современного образования, культуры, ее духовную уникальность и проникает во все сферы индивидуального и социального бытия. Аксиологический пласт этого идеала связан с религией, философией, моралью, в рамках которых он создается и вербализуется в форме ценностей, норм, получает свою интенциональность.

¹ Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. М., 1997. С. 67.

² Ильин И. А. Путь духовного обновления. Мюнхен, 1962. С. 31.

³ Федоров Н. Ф. Сочинения. М., 1982. С. 212, 314.

МИФОЛОГИЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА ЦВЕТА У ДРЕВНИХ СЛАВЯН

Цвет — один из признаков предмета. Для современного человека изменение цвета не означает изменения сущности предмета в большинстве случаев, однако существуют и исключения: черная траурная одежда, белое свадебное платье, голубые вещи для мальчика и розовые для девочки и др. Все приведенные примеры относятся к цветам одежды. Эти символические выражения назначения тех или иных вещей появились в нашей культуре сравнительно недавно, некоторые из них не имеют в ней корней и пришли извне, однако их влияние является достаточно сильным, сильным настолько, что, сталкиваясь с отклонением от правил, человек недоумевает. Справедливо предположить, что если и сегодня значим цвет одежды, то символика цвета в народной культуре достаточно важна. Таким образом, цвет — признак, получающий в народной культуре символическую трактовку.

Русские применяли ткани самых разных цветов, окрашивая их белыми, черными, синими, красными, желтыми красителями. Наиболее значимыми являются противопоставления белого и черного (светлого и темного), соотносимые с оппозициями «жизнь — смерть», «хороший — плохой» и др., а также триада белый — красный — черный. Символика каждого из этих цветов неоднозначна, зачастую они имеют прямо противоположные толкования.

Белый цвет, белое — в народной культуре один из основных элементов цветовой символики, противопоставленный прежде всего черному и красному. Белый и черный цвета находятся на полярных точках цветового спектра, а их названия и символика антонимичны. Белый цвет представляет обобщенно ряд цветов светлых тонов, а также большую цветовую интенсивность, в то время как черный цвет обобщает темные цвета, и с ним соотносится малая цветовая интенсивность или ее отсутствие. Кроме того, белый цвет обозначает отсутствие цвета, он нейтрален и может быть превращен в любой другой цвет и получить любое толкование.

В символической сфере корреляция белый — черный (светлый — темный) может входить в эквивалентный ряд с парами хороший — плохой, мужской — женский, живой — мертвый, отчасти молодой — немолодой (старый) и т. д. Возможна корреляция белый — небелый, и тогда белый цвет способен означать сакраль-

ность, чистоту, плодородие, свет. Ярче всего мифологическая семантика белого цвета проявляется в гаданиях, предзнаменованиях, поверьях. Семантическая пара хороший — плохой выявляется по отношению к признакам белый — черный в серии примет, связанных с кошкой или овцой, приносящих соответственно своему цвету счастье или несчастье.

Представление о «царстве тьмы» как о загробном мире, противопоставленном «белому свету», характерно для всех славян. Вологодские крестьяне, например, считали, что умершие некрещенные дети живут в «темном месте и белого света не видят». Белый свет — наш, «этот» свет, и он противопоставлен «тому», не белому свету, как день противопоставлен ночи. Белый свет, как и белый день, мотивирован признаками «ясный, светлый, чистый». Подобным образом разграничивается плохая и хорошая погода, предсказываемая по цвету коровы, идущей впереди стада. Солнечный свет — и само солнце — белое, поэтому в первый день жатвы работу нужно закончить до захода солнца, чтобы хлеб нового урожая был белый.

Многие индоевропейские народы знают белый траур. Русские же традиционно извещали о смерти, вывешивая на избе белый «плат» или полотенце, которым «приходящий покойник сорок дней утирал слезы». На Русском Севере известна белая погребальная одежда, обряжение девушек-покойниц в белое связано с обрядом похорон-свадьбы. В образе женщины в белых одеждах представляли смерть. Известен фразеологизм «белая смерть», в некоторых заговорах больной называется белым, а здоровый красным. Рязанские крестьяне верили, что собирать во сне белые цветы — к покойнику. Смерть предвещали во сне белые гуси, кони, козы; болезнь — увиденная во сне девушка в белом.

Белые одежды характерны для духов, мифологических персонажей. Белуном иногда называют домового, белой бабой — русалку, белым огромным существом представляют упыря. Во все белое одевали женщин, исполнявших некоторые обрядовые роли. Таким образом, почти вся нечистая сила одевается в белое, в то время как черт носит черный костюм и сам черен. Белые животные и птицы, особенно редкие или несуществующие, считаются особыми, колдовскими или царями над своими сородичами. В белых животных превращаются лежащие в земле клады. В то же время белый цвет может защищать от сглаза, порчи; белыми считались некоторые (чистые) дни постов и праздников.

Наиболее конкретной и однозначной символикой обладает *черный цвет*, который ассоциируется с мраком, землей, смертью, высту-

пает как знак траура (в семьях, где был траур, красили пасхальные яйца в черный или другие темные цвета — зеленый, синий, фиолетовый). Черного цвета обычно демонологические персонажи (появляются в виде черного животного или предмета): черт, баншик, овинник, полевой дух. Распространены мотивы черных животных: коня, курицы, кошки и свиньи. Появление черного животного после смерти колдуна — свидетельство того, что из него вышел черт.

В магической практике использовались предметы черного цвета и жертвенные животные. Нож в черных поножах защищает от испуга; черный терновый шип забивали мертвецу под ногти, «чтобы не ходил»; черную курицу обносили вокруг посевов от града и приносили в жертву чуме. Яйцо черной курицы помогало от куриной слепоты, а молоком черной коровы тушили пожар, зажженный молнией.

Желтый цвет, желтизна — признак, наделяемый в народной культуре преимущественно негативной оценкой. Желтый цвет часто осмысливается как символ смерти; в славянских поверьях появление желтого пятна на руке предвещает смерть. В желтый цвет окрашивают яйца, предназначенные для поминовения в пасхальных, семицких и троицких обрядах. На Пасху, поминая умерших на кладбищах, люди носили с собой красные и желтые яйца. В Семик при кумлении девушки, целуясь сквозь венок, дают друг другу желтое яйцо. В обряде «крещения кукушки» участники ритуала кумовства на кладбище обменивались желтыми яйцами, разбивали их и оставляли на могилах. В субботу, накануне Троицына дня, когда поминали умерших «не своей» смертью и некрещеных детей, красили яйца не в красный цвет, а в желтый, и раздавали детям. Желтый — один из традиционных эпитетов в заговорах восточных славян. Растения с желтыми цветами используются для лечения «желтых» болезней (желтухи и др.). Свойством исцелять наделяются желтые предметы (платки, кольца, посуда), куры с желтыми ногами, желтые бабочки.

Желтый цвет в хроматической характеристике мифологических персонажей встречается редко. Мифические существа, которые водят души на «тот свет», являются в желтых тонах, у домового волосы желтого цвета, одна из лихорадок называется желтой. Желтые круги появляются на траве, где старик «поверстался в колдуны» или старшая в его семье женщина покумилась с ведьмами; иногда места хороводов, трапез русалок отмечены пожелтевшей засохшей травой. В приметах желтый цвет означает несчастье, болезнь или смерть; кто весной увидит желтую бабочку, будет в этом году несчастлив и слаб здоровьем.

Но желтый цвет наряду с красным может выступать и как заместитель золота. В русской традиции сложилось восприятие золотого как знака избранничества, счастья и высшего суда, подобное представление сложилось еще в рамках солнечного культа. Золотая символика, дохристианская по существу, функционировала в условиях постепенной христианизации культуры, сливаясь с религиозными понятиями воздаяния и возмездия, добра и зла. Золото, как правило, связано с испытанием героя, его получают только избранные. Таким образом, золотые предметы в фольклоре сакральны. Мифологема чистого, сакрального, золота проявляется в заговорах, где заговаривающий ищет небесного покровительства; так, в заговоре на добрый путь он представляет себя одетым в золотые ризы, укрытым золотой пеленкой.

Зеленый цвет, зеленое — в народной культуре соотносится с растительностью, изменчивостью, незрелостью, молодостью. Отмечено восприятие зеленого цвета как блестящего, сияющего, сходного с золотым и желтым. Особенно характерны такие представления для южных славян.

Продуцирующая символика зеленого цвета проявляется в весенней и свадебной обрядности, например, Троица — зеленые святки, Троицкая неделя — зеленая неделя. В свадебных песнях часто встречаются образы зеленого жита, бора, луга.

В погребально-поминальных обрядах зеленый выступает как цвет «того света». Яйца зеленого цвета как поминальная трапеза известны у восточных славян. На Пасху красили яйца в зеленый цвет, если в доме в этот год был покойник, эта процедура была призвана обновить жизнь обитателей дома, очистить, освободить их от присутствия неживого. Зеленый цвет может быть атрибутом «чужого» пространства, где обитает нечистая сила, куда изгоняются духи: зеленая гора и т. п. Зеленый цвет присутствует в описаниях хтонических существ.

Красный цвет, красное — в народной культуре один из основных элементов цветовой символики, выступающей в оппозиции белое — красное, или в триаде белое — красное — черное, где красное противопоставлено белому как не-белое, «окрашенное», «темное». Символика красного цвета амбивалентна. Красный — цвет жизни, солнца, плодородия, здоровья и цвет потустороннего мира, хтонических и демонических персонажей. Красный цвет наделяется защитными свойствами и используется как оберег. Особо значимы в народных представлениях красная пить, красное полотно, красное яйцо.

Связь красного цвета с огнем отражается в языке («пустить

красного петуха»), легендах, объясняющих наличие красного цвета в окраске животных; русских поверьях: о красном летающем огненном змее (Русский Север, Сибирь); о «бабе в красном казане» (персонификация пожара; Русский Север); об огненно-красном Плевике, который кажется людям россыпью искр (Вологодская область). Связь красного цвета с кровью проявляется в свадебной символике, часто пояс красного цвета является неотъемлемой частью костюма несовершеннолетней девушки. Наличием свежей крови в теле «печистых покойников» (упыря, колдуна) объясняется красный цвет их лиц.

Значение красного цвета как неординарного, исключительного обусловлено оценочной семантикой: красный — «красивый, ценный, парадный». По народным поверьям, у главной змеи гребень красного цвета (Русский Север).

Продуцирующая семантика красного реализуется в свадебном обряде, в календарно-хозяйственной обрядности, где символизирует изобилие, плодородие: так, последний сноп подвязывают красной пряжей, ниткой или платком. При первом выгоне скотине подвешивали колокольчик на шнурке красного цвета.

В родинных обрядах красный цвет выступает как символ жизни, здоровья; пуповину перевязывали красной нитью, считали, что красный цвет кожи новорожденного свидетельствует о его долголетьи.

В погребальной обрядности выражена символика красного цвета как принадлежащего «тому свету» и одновременно защищающего от опасного контакта с потусторонним миром. Покойнику могли связывать руки и ноги красной нитью, белорусы клали поперек тела покойника красную нить, часто и головной убор для покойного делался из материи красного цвета. Гроб несколько раз из конца в конец обматывали красной шерстяной нитью, беременная завязывала нить красного цвета на пальце, когда шла прощаться с покойным. Иногда в поминальные дни из дома выносили все красное. На Русальной неделе перед Троицей поминали утопленников, разбивая на их могилах красные яйца. Красный цвет (платок, лента) присутствует в восточнославянских обрядах «крещения» и похорон кукушки.

Красный цвет выступает как оберег, его семантика соотносится с апотропейной семантикой окрашенного предмета (наиболее значимыми оказываются нить и шерсть) или растения. Красной краской чертили магический круг, на Пасху умывались водой, в которую были положены красное яйцо или растение. В качестве апотропея и лечебного средства широко использовалась красная нить,

ее привязывали на руку или ногу, оставляли висеть на кустах растений. От боли в суставах обвязывали руки красной шерстью, лентками, полосами ткани, считалось, что это защитит и от лихорадки, испуга. Красный цвет способен защитить от змеи, мышей, волка; отогнать злых духов и непогоду.

Комбинация красный — белый противостоит сочетанию желтый — черный в значении жизнь — смерть, свет — тьма, здоровье — болезнь. Сочетание красный — белый поэтому характерно для амулетов. Красный может соседствовать и с синим цветом в том же значении. Сочетание красный — черный характерно для мифологических персонажей, преобладает в костюмах ряженых.

Промежуточная позиция красного между белым и черным идентична позиции тени в триаде свет — тень — мрак, где тень противопоставлена свету, но в то же время не совпадает с мраком. Эта своеобразная амбивалентность красного цвета и составляет основу его характеристик в качестве ритуального символа. Во временном коде день — утро — вечер — ночь красному цвету соответствует утро — вечер, в календарном цикле лето — весна — осень — зима соответственно весна — осень. В пространственном коде красному цвету соответствуют маргинальные зоны: порог дома, ворота, изгороди — границы внутреннего и внешнего, своего и чужого пространства.

Таким образом, цвет является одним из признаков, определяющих естество объекта. Цвет может определять смену смыслов вещи, зачастую он более важен, чем наименование предмета, как, например, в случае с черной кошкой. На примере влияния цвета можно видеть, как материальные качества объекта «делают» знак, управляя его содержанием.

Е. М. Коровина
г. Екатеринбург

МУЗЫКАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА МАССМЕДИА И ПРОБЛЕМА НАУЧНОГО ПОНИМАНИЯ: НА ПУТИ МОДЕРНИЗАЦИИ ИЛИ КОНСЕРВАЦИИ?

Стихийно ворвавшийся XXI век полон открытий, интерпретаций, прочтений природы человеческого мышления, познания. В связи с этим наблюдается устойчивый интерес к области научного знания, которое является вершиной теоретического обобщения, толкования, понимания современной жизни, культуры. В условиях становления и развития постиндустриального общества, антропоген-

ной цивилизации оказывается вполне объяснима и закономерна тяга к науке, которая постепенно обретает культовый и даже современный статус, отождествляющийся с духом и свежим дыханием времени.

Как показывает предшествующий опыт функционирования науки, процесс накопления и приращения научного знания, теоретизация и духовно-практическое освоение мира культуры, ее ценностей идут «рука об руку» — в тесном взаимодействии и комплементарном единстве. В настоящее время, в век открытия новых горизонтов культурных реалий — от традиционного мировидения до виртуального и мультимедийного измерения — возникает острая необходимость в нахождении новых смыслов, иных способах толкования и понимания отдельных видов искусств. Речь идет о музыкальной культуре массмедиа* и различных формах ее проявления.

Обращение к судьбам отдельных направлений и стилей неакадемического рода творческой деятельности, закономерно приводит к положению-утверждению о невостребованности научными кругами этой сферы музыкального искусства. А именно, до сих пор современная теория музыки предметом своих научных интересов видит лишь профессиональную академическую музыку, отводя скромное место фольклору и попросту игнорируя блюз, джаз, рок, поп, не говоря уже о техно- и хаус-музыке. Здесь возникает непримиримый конфликт между окружающей фоносферой, так называемой «звучащей повседневностью» и профессиональным, специальным, системным изучением современного музыкального языка, по выражению Б. В. Асафьева, «интонационного словаря эпохи»**[1]. И это при том, что блюз и его генерации, джаз и его стили, рок и его метаморфозы существуют на эстраде вот уже более столетия, влюбляя в свой гений свинга, драйва, и во многом определяют ритм и стиль жизни, обнаруживая живое биение сердца окружающей действительности. Достаточно мысленно представить молодого парня с длинными волосами в джинсах и с гитарой в руках для того, чтобы конструктивно и схематично сделать абрис-набросок современной музыкальной культуры. В дополнение к этому эскизу добавить сине-голубой логотип Пятого Всероссийского блюзового фестиваля (второго в Екатеринбурге) — и картинка оживет.

Вместе с тем, теория музыки и ее научная парадигма***, замкнувшись в «башне слоновой кости», до сих пор не предприняла видимой попытки решить актуальные проблемы единого понятийного и терминологического аппарата, видового многообразия, клас-

сификационной системы, выработки унифицированного типологического подхода и т. д. Интересно, что при всей своей зрелости, концептуальности и философичности ни джаз, ни рок так и не стали объектами научного интереса, не заняли достойного места и не приобрели уважения в свете музыковедов научной парадигмы — ученого братства единомышленников, сторонников академического системного подхода. До сих пор музыковеды в своих рассуждениях и учениях об этом искусстве прибегают к понятиям «третий» пласт (В. Конен [2]), массовая культура (Х. Ортега-и-Гассет). Одним словом, по-старинке относятся к этим музыкальным стилям свысока, поэтому все термины и понятия, которыми они оперируют для описания музыкальной культуры массмедиа, носят ярко выраженный оценочный характер: «третий» пласт (будто бы намекая на «третий сорт»), легкожанровая музыка (несерьезная), популярная, китч. По-прежнему оказывается невероятно сильно учение об элитарной (высокой) и «плебейской» (низкой) музыке. Причем под категорию низкого развлекательного музыкального искусства попадает едва ли не вся рок-музыка, а также метал-мюзик.

Вместе с тем вышеобозначенные стили современного искусства наследуют лучшие традиции англо-кельтского, англо-саксонского и скандинавского фольклора, с одной стороны, возрождая интонацию и обряды древности; с другой, модернизируя звуковысотную систему с помощью современного саунда. Нельзя также забывать, что такие направления, как интеллектуальный джаз (кул, фьюжн, авангард), концептуальный рок (art-rock), появились на свет под авторитетным воздействием академической музыкальной традиции, и наоборот, черты стиля джаза и рока нашли отражение и живое воплощение в шедеврах академического искусства.

Так, пенаучное, неполноценное, одностороннее отношение музыковедов к современной музыкальной культуре массмедиа приводит к росту всеобщей безграмотности не только в околomuзыкальных, но и специализированных профессиональных кругах. Это положение дел затрудняет возможность увидеть и оценить по достоинству жанрово-стилевое многообразие лучших образцов современной культуры массмедиа, «затуманенных смогом» (В. В. Бычков [3]) однотипной продукции шоу-бизнеса. Поэтому доступ к описанию и познанию этого музыкального пласта оказывается открыт для представителей рекламы, журнального бомонда, а также мощной сети средств массовой информации. Участие непрофессионалов, когда за написание статьи в журнале или Интернете берется любой меломан, не просто вульгаризирует образ современ-

ной музыки, посредством обращения к примитивному уличному сленгу, превращая концертное действо блюз-, джаз-, рок-фестивалей в журнальное чтиво, не просто искажает факты, но и упрощает то или иное явление, лишая его подлинной духовной сущности.

Академисты с неумолимой силой противопоставляют себя эстраде, с гордостью проповедуя консервативное учение о высоких материях. Эстрадники же в свою очередь с жаром исполняют джазовые импровизации, подвергая серьезной критике и категорически отвергая любое теоретическое учение, игнорируя любое научное объяснение или теоретическое правило. Возникает серьезная проблема, в которой трагическим персонажем оказывается специалист, получивший академическое музыкальное образование, желающий не просто объяснить для себя процессы современного музыкального искусства, но и выстроить системное учение, выработать системный подход с развитым понятийно-терминологическим аппаратом, овладеть методологией анализа современного музыкального искусства с целью научить понимать его язык на профессиональном уровне.

На пути решения этих проблем важную роль играет современное научное знание, которое помогает оценить, понять, систематизировать и истолковать феномен музыкальной культуры массмедиа. Для этого необходимо разрушить *мифологичное* представление об этом искусстве у теоретиков и историков музыки. Ведь консервативное мышление не просто дает искаженную картину музыкального мира, но и сильно тормозит процесс глобализации научной познавательной деятельности, в которую оказались стремительно и активно вовлечены различные уровни современной культуры. Этот процесс коснулся таких наук, как философия, антропология, этнография, история, лингвистика, культурология и мн. др., практически не затронув музыковедение.

Подобно тому, как первые шаги в мир музыкального искусства отождествляются с мифом о «трех китах» — трех жанрах (песня, танец, марш), зрелые теоретические исследования представителей академической когорты исполнены предубеждений и заблуждений. Возьмем к примеру настойчивые попытки объяснить феномен джазовой традиции на Североамериканском континенте через африканские континентальные истоки: интонацию, ритм, инструментарий. При этом подробный специальный анализ джазовых стандартов обнаруживает по меньшей мере ошибку в описании звуковысотной системы, которая имеет прямое отношение к классико-романтической европейской тональности, опирающейся на функциональную триаду [4; 5]. Поскольку дальнейшее описание мифов и

ошибок посило бы сугубо специальный теоретический характер, обратимся к проблеме, с которой сталкивается преподаватель музыкально-теоретических дисциплин.

С одной стороны, сегодня постепенно вводятся теоретические предметы эстрадного цикла, причем этот процесс обновления в основном коснулся лишь среднего звена обучения, оставаясь практически невостребованным в начальной музыкальной школе и при этом не имеющим логического продолжения на уровне высших учебных заведений. С другой стороны, при внешне назревшей необходимости изучения теории музыкального эстрадного искусства, к которому относится далеко не только один джаз, отсутствует понятийно-терминологический аппарат, который позволяет профессионально изучить современное искусство эстрады в полном объеме. Проблема подготовки специалистов в области музыкальной культуры массмедиа по-прежнему остается на совести высшего музыкального звена.

В настоящее время надлежит усиленно работать над степенью, характером и уровнем заинтересованности музыкантов в научном профессиональном подходе к современной эстрадной музыке. Слудет выработать единую методику преподавания на основе специальных дисциплин с использованием культурологического подхода для целостного восприятия музыки в контексте современной культуры. Такие планы могли бы оказаться перспективными при условии интереса и осознания значимости, ценности и ответственности процесса разрушения традиционных стереотипов и обновления параметров современного музыкального искусства. Сегодня музыкальная наука должна быть актуальным выразителем современных свершений в мире музыки, а также надежным помощником, как в профессиональной ориентации, так и оказывать эстетическое воздействие на формирование художественного вкуса у слушателя в инновационную эпоху.

* Под музыкальной культурой массмедиа здесь понимается традиция бытования на эстраде американского (блюз, джаз), британского (рок) и скандинавского (metal music) фольклора и наследия религиозной музыки, а также целого пласта иберо-американской песенно-танцевальной музыкальной традиции.

** Особенно подчеркнем, что объектом нашего интереса является далеко не вся продукция массмедиа, а лишь тот пласт, который составляет сокровищницу собственно музыкального искусства, имеет духовную ценность, а не олицетворяет «фабричный» шоу-бизнес.

*** Понятие «научная парадигма» употребляется в том смысле, который предлагает Т. Кун в «Структуре научных революций»: ученое содружество единомышленников, функционирующих в русле «нормальной», консервативной науки, страстно защищающих ее традиционные концепции и постулаты [6].

1. Асафьев Б. Музыкальная форма как процесс. М., 1985.
2. Конен В. Третий пласт: новые массовые жанры в музыке XX в. М., 1997.
3. Бычков В. В. Эстетика. М., 2002.
4. Бриль И. Практический курс джазовой импровизации для фортепиано: Учеб. пособие. М., 1987.
5. Чугунов Ю. Гармония в джазе. М., 1985.
6. Кун Т. Структура научных революций. М., 2001.

А. В. Березина
г. Екатеринбург

ПОЗНАНИЕ В ЭКСКУРСИОННОМ ПРОЦЕССЕ

Я и сам, как мир меняясь,
К удивленью призван здесь.
И. В. Гете

Как отмечается многими, необходимость широкого внедрения в общество научных знаний была осознана еще в эпоху Просвещения. Экскурсии — это один из наиболее удивительных и многим доступный канал, по которому научные знания приходят в общество, социализируются. Экскурсия — это особый вид услуг населению. Экскурсия помогает реализовать, в первую очередь, познавательные потребности человека.

Но теория экскурсионного дела находится на стадии становления. Экскурсионная теория — это общая сумма теоретических положений, которые служат основой экскурсионного дела, определяют главные направления его развития и совершенствования. Рассматривая вопросы экскурсионной теории, мы не можем не остановиться на вопросах, которые ставит перед нами педагогика. Экскурсионная теория так или иначе связана с рядом философских проблем, в том числе с проблемой познания.

Исходя из понимания процессов познания: 1) мы моделируем, какой в идеале должна быть экскурсия; 2) рассматриваем механизмы воздействия на сознание человека; 3) определяем критерии качества экскурсии, средства повышения их эффективности.

Рассматривая восприятие экскурсионного материала экскурсантами, мы говорим об обыденном познании. В обыденном познании используется естественный язык. Обыденное познание приобретает в повседневной жизни каждым субъектом, оно подчинено решению непосредственных практических задач. Обыденное познание состоит из двух ступеней: чувственного познания (ощущения, восприятия, представления) и логического познания (мышления), которые служат основой экскурсии.

Индивид становится экскурсантом с одним желанием: оторваться от обыденности жизни, вырваться из круговорота повседневности. Известно, что будничная, «реальная» жизнь человека определенным образом организована, то есть существующие в будничном потоке жизни социальные институты обеспечивают социальную организацию, преодолевается хаос и обеспечивается социальный порядок. Вследствие этого реальность для человека — это мир социальных ролей, в основном предписанных и стандартизированных. Их разыгрывание происходит в строгом соответствии с имеющимися и выработанными в социальных институтах нормами, правилами, предписаниями.

Человек стремится «оторваться» от окружающей его реальности, отстраниться от нее на некоторое время, чтобы познать себя, свои неисчерпанные возможности, ощутить *удивление*. Удивление — это одна из сторон обыденного познания (восприятия). Восприятия *эмоционального*, надолго оставляющего след. Именно на основе этой ступени чувственного познания формируются устойчивые представления, которые ведут к логическому познанию.

Еще Аристотель отмечал, что «все люди стремятся к знанию». Побуждением к исследованию служит нечто неизвестное, удивительное. Удовлетворению естественного стремления к знанию, по Аристотелю, служит способность к наблюдению. Платон также усматривает в удивлении начало познавательного процесса. Удивление — это живительный источник. Не соглашаясь с Платоном в противопоставлении, оппозиции разума и чувств, признаем, что удивление экскурсантов, действительно живительный источник всего экскурсионного процесса. Более того, пользуясь современной экскурсионной терминологией, чем иным, как не экскурсией, мы можем назвать диалоги Сократа со своим учеником Федром [1; 159 — 163]?

Итак, экскурсия не может начинаться там, где нечто не воспринимается как удивительное, где не начинают искать причины, из-за которых нечто кажется удивительным, в первую очередь экскурсантам. Удивление — это одна из наиболее сильных сторон в эмоциональном восприятии экскурсионного процесса. И этот процесс начинается задолго до начала собственно экскурсии. Слухи, мифы, недосказанность в СМИ, рекламе, в общественном мнении — все это формирует первое восприятие экскурсии, которое может подтвердиться или не подтвердиться в последствии.

Далее, в ходе непосредственно экскурсионного процесса, экскурсант подключает к чувственному восприятию реальности восприятие логическое, т. е. мышление. Формирование логического

восприятия проходит под непосредственным руководством экскурсовода. Экскурсовод должен добиться того, чтобы его *понимали*. «Люди занимают разные позиции в общественном разделении труда, формируются в различных культурных традициях, поэтому их общение, реализация коммуникативных возможностей познания наталкивается прежде всего на проблему понимания. Восприятие и научение оказываются отдельными гранями этой проблемы» [2, 230].

Люди по-разному видят, по-разному воспринимают цвета и оттенки. Люди по-разному слышат и произносят звуки. У логопедов есть термин «фонематический слух» (например, петух в русском языке кричит *Ку-ка-ре-ку*, в английском *кок-э-дудэл-ду*). Люди по-разному ощущают. В конце концов, люди по-разному мыслят. «В логическом плане понимание — это умение воспроизвести ход мыслей собеседника, связать новую мысль с другими, усвоенными ранее.

Понимание — феномен передающегося знания. Понимать (или не понимать) можно только другое «я». В процессе понимания границы между «я» и «ты» исчезают, и достигается согласие, единодушие, консолидация. Понимание другого означает проявление заинтересованности, обнаружение своих чувств» [2, 230].

Процесс взаимосвязи экскурсовода и экскурсантов является одновременно процессом взаимодействия обыденного уровня познания и научного. Здесь мы встречаемся с уникальным творческим процессом. И чем более успешен этот процесс, тем более удачна экскурсия. Задача экскурсовода в том, чтобы раскрыть перед аудиторией объективную ценность того или иного явления в данный момент и в перспективе. Сделать это довольно трудно. Требование конкретности, документальности, политической актуальности реализуется, в частности, путем использования фактов. Это делает экскурсию понятной, убедительной. В связи с вышесказанным изучение проблем формирования обыденного познания является в экскурсионном деле актуальным и необходимым.

Экскурсия — это вид не простого созерцания, а созерцания активного. Правильно проведенная экскурсия тем и ценна, что она заставляет задуматься над поставленными проблемами не только в процессе действия, но и после него, так как влияет на эмоциональную сферу восприятия. Экскурсионный процесс чем-то напоминает театральное действо. Даже если человек не желает напрягать свой ум, то непроизвольно, воздействуя на образное мышление, и театральные, и экскурсионные процессы, заставляют вначале быть соучастниками событий, потом сопереживать, переживать и непро-

извольно решать поставленную задачу так, как если бы ее решение важно было бы для жизнедеятельности индивида. Здесь институтом духовного производства является творческий союз экскурсовода и экскурсантов. Знание, приобретенное в результате наблюдений, оказывается тем выше, чем лучше наблюдатель познал *причины* явления [3, 69].

В практике экскурсионного познания *игровое содержание* занимает ведущее место. Й. Хейзинга говорил, что игра свободна, она и есть Свобода; ценностный идеал жизни, знаменующий победу над Принуждением; ценностный смысл игры в целом — принятие драгоценности бытия, Жизнеутверждение; построение условного плана игры — есть видение «человеком играющим» прекрасных сторон жизни, идеала; игровое занятие утверждает идеал Гармонии общественных отношений; радость совместной игры — это радость совместных переживаний, возможность сделать своими чужие чувства, это рождение дружбы и товарищества; игра осуществляет идею творческого Предназначения человека; творчески-преобразующий характер игровой деятельности открывает возможности традиционных вариантов жизни или еще не использованных; в моменты совершенных игровых переживаний «человеку играющему» открывается Красота мира; игровое занятие в своих совершенных формах объединяет в себе лучшие мгновения человеческой жизни, когда мировосприятие «человека играющего» постигает истинность и красоту окружающей реальности.

Действительно, принципиальное отличие экскурсионного процесса от любого другого состоит в том, что для успешного его прохождения и завершения, экскурсанты должны вступать в него добровольно. Они добровольно примеряют на себя роли первопроходцев, разведчиков, ученых-естествоиспытателей, аборигенов и т. п. В этом случае экскурсия — это своего рода ролевая игра. Именно в этом случае высвобождаются творческие наклонности человека и открывается возможность «снова быть тем, кем мы давно и безвозвратно перестали быть в реальном мире». Недаром многие из нас отдают предпочтение экологическим видам туризма. Где еще можно так раскрепоститься, забыть свои социальные роли, обогатиться духовно за счет приобретенной хоть на время Свободы!

Понимая экскурсионный процесс как процесс игрового познания бытия, в ходе которого происходит обыгрывание существующей реальности, вносим в него альтернативу безвольно-апатичному, потребительскому существованию человека. Экскурсия, в этом случае — есть творческое исполнение жизни.

Изучая вопросы, связанные с восприятием экскурсионного материала экскурсантами, т. е. разрешая проблемы обыденного познания, экскурсовод пользуется научными данными, проводит социологические опросы, наблюдает, делает выводы и применяет их на практике. Профессиональный экскурсовод должен правильно рассчитать подбор нужного экскурсионного материала. От экскурсовода требуется максимум объективности. Процесс познания экскурсовода — это процесс научного познания.

Конечно, нельзя не видеть роль личного начала экскурсовода в подготовке к экскурсии. «Как показывает история развития науки, взаимодействие ученого и общественности идет в двух направлениях. Одно из них характеризуется все большим обособлением, специализацией и профессионализацией научной деятельности. На этом пути ученый избавляется от недостатков дилетантства и непосредственной зависимости от ближайшего социального окружения. С другой стороны, благодаря формированию науки как социального института общество получает возможность знакомить научную общественность с актуальными проблемами современности» [2, 229].

Все вышесказанное, безусловно, можно отнести и к деятельности профессионального экскурсовода, дополнив лишь тем, что сознание экскурсовода, направление интересов его научной деятельности формируется под воздействием многочисленных социальных факторов.

В заключение данной статьи следует отметить, что правильно поставленный экскурсионный процесс развивает преобразующую деятельность человека. Помогает формировать новое видение реальности, отличное от существующих эталонов и образцов. Экскурсant под руководством экскурсовода как бы заново переосмысляет существующую реальность, пересоздает ее.

Сегодня хорошо разработана методика написания и подготовки экскурсионных текстов. Но до сих пор мало уделяется внимания разработке экскурсионных методов познания. Надеюсь, что предлагаемая статья позволит обратить внимание на данную проблему.

1. Платон. Соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2.

2. Мирошников Ю. И. Психология познавательной деятельности // Новые идеи в философии науки и научном познании. Екатеринбург: УрО РАН, 2002.

3. Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1975. Т. 1.

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ И МИР ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Попытку классификации мировоззренческих (смысложизненных) ценностей можно предложить, опираясь на представление о многообразии бытийных связей мира и человека. Ключевые мировоззренческие понятия — *Жизнь* и *Смерть*. Жизнь человека как ценность, бренность человеческого бытия, стремление к бессмертию, готовность принять смерть как избавление от мучительных и бесцельных скитаний — в произведениях литературы и искусства мы найдем множество оттенков, множество поворотов этой мировоззренческой проблематики. Особенно ярко мотив жизни и смерти как универсалий культуры воплотился в прозе и поэзии русского символизма. «Жизнь человека» Л. Андреева, трилогия «Христос и Антихрист» Д. Мережковского, «Мелкий бес» и «Творимая легенда» Ф. Сологуба — эти произведения пронизаны мучительным и напряженным поиском смысла бытия между жизнью и смертью, ощущением неизбежного конца как зияющей пропасти, бездны и обостренной тоской по радости и полноте бытия перед лицом этой неизбежности. Ограничимся только одним примером, стихотворением Ф. Сологуба «Талисман»:

В тихий вечер на распутье трех дорог
Я колдунью молодую подстерг,
И во имя всех проклятых вражьих сил
У колдуньи талисмана я просил.
Предо мной она стояла, чуть жива,
И шептала чародейные слова,
И искала талисмана в тихой мгле,
И нашла багряный камень на земле,
И сказала: «Этот камень ты возьмешь —
С ним не бойся, — не захочешь, не умрешь.
Этот камень все на шее ты носи
И другого талисмана не проси.
Не для счастья. Иль удачи, иль венца —
Только жить, все жить ты будешь без конца.
Станет скучно — ты веревку оборвешь,
Бросишь камень, станешь волен, и умрешь.

Н. Минский, русский поэт-символист, в книге «Религия при свете совести» дает классификацию ценностей культуры, выделяя понятие «мэон».

Мировоззренческое противостояние жизни и смерти раскрывается как противостояние войны и мира (состояний общественно-исторического бытия, равно как и душевных состояний человека). Война: кровь, разрушения, вихрь, разгул низменных страстей, страх, агрессия — в пределе — «Ад». Мир: покой, безмятежность, полнота бытия, радость, счастье, в религиозном измерении — «Рай».

Во-вторых, Жизнь и Смерть связаны с соотношением человека и времени. Вечность и время, прошлое, настоящее, будущее, история и судьба, память — вот те мировоззренческие ценности, которые тоже требуют осмысления и самоопределения по отношению к ним.

В-третьих, мировоззренческие ценности соотносят человека с космосом и природой в целом, с пространством и временем как измерениями бытия. Эта группа мировоззренческих ценностей формирует присущее каждой культуре, специфическое для нее представление о *картине мира*. Античная культура исходила в осмыслении мира из понятий «космос» и «хаос».

Представления о Космосе, о Вселенной, о Земле — колыбели человечества — менялись от эпохи к эпохе. Стихии мироздания, стихии природы — Земля, Вода, Воздух, Огонь, Небо, Звезды, Ветер, Гроза — также ценностно интерпретировались, переживались человеком, образно отражались в зеркале мифологии, фольклора. философии, искусства.

Пространство, время, движение — характеристики материального мира, изучаемые естественными науками, в рамках культуры воспринимались как значимые для человеческого сознания категории. Пространство человек заполняет созданными им предметами, структурирует, оформляет, как бы «выгораживает» окультуренную, освоенную среду. И в то же время его восхищает пейзаж за окном, он любит бескрайним простором океана, бродит в дремучем лесу, взбирается на горные вершины — и это тоже пространство человеческой жизни, человеческой культуры.

Время — не просто отсчет секунд, минут и часов, для чего та же культура придумала особый инструмент — часы. Время — это возраст человека, целые ценностные миры Детства, Юности, Зрелости, Старости. Время — это наполненный воспоминаниями и эмоциями поток жизни, поток сознания, калейдоскоп впечатлений.

Движение — мировоззренческая универсалия, характеризующая постоянную изменчивость мира, энергетические возможности, созидательную активность самого человека.

Сопоставим в плане различных представлений о картине мира культуру Нового времени и культуру XX века. Метафизическое,

механистическое представление о неизбежности пространственно-временных координат (мир по Ньютону), сменилось эйнштейновскими представлениями об относительности этих параметров, о парадоксальной взаимосвязи массы и энергии, времени и пространства. Не только наука, но и культура в целом, сознание человека и образ жизни, искусство и философия не могли не отразить эти изменения.

Культура, выражая представление о движении, как бы предполагает смысловое членение, пульсацию, ритм. Ритм чередует моменты статики и динамики, покоя и активности, пульсации энергии, придающей осмысленность и дифференцированность человеческой деятельности уже через сам процесс ее протекания и членения.

Наконец, мировоззренческие ценности определяют отношение к человеку, представление о его месте в мире. В этот ряд ценностей входят Гуманизм, Индивидуальность, Творчество, Свобода. Эти ценности лежат на границе со следующим типом ценностей — ценностями нравственными.

Мир повседневности предстает как сфера ценностной самореализации личности. Мы используем термин Ф. Броделя «структуры повседневности». Структуры повседневности — это устойчивые способы, выработанные культурой для соединения конкретных реалий повседневной жизни и их духоно-ценностного осмысления.

К структурам повседневности относятся:

- архитектурные формы (архитектура, ландшафт, интерьер);
- нормы поведения и общения (мода, этикет, ритуалы, обряды, обычаи);
- мир материальных предметов (орудия и средства труда, вещи, предметы обихода, мебель, одежда и т. п.).

Подробный анализ этих форм дан в работах Ф. Т. Мартынова. Особенно интересен анализ мира вещей с философско-мировоззренческих позиций. М. М. Бахтин вводит понятия «смысл — форма — стиль».

Направления, по которым идет соединение предметности и ее умозрительного осмысления, задают формирование смыслов культуры, закрепленных в вещах. *Утилитарно-функциональные смыслы*. Уже сам факт использования искусственных посредников для удовлетворения утилитарных потребностей человека — факт культуры. Ведь животные обходились и обходятся без вещей.

Утилитарный смысл вещи дополняется *эмоционально-личностным*, психологическим аспектом. Моя вещь, вещи-враги и вещи-друзья — вот широкий спектр значений вещи в рамках культуры.

Вещи — атрибуты внутреннего мира человека, его личности, сгустки ассоциаций и эмоций, они воплощают для человека психологическую реальность фантазии, памяти, воображения, переживаний.

Вещь, исключенная из реального функционирования, обретает *историко-культурный смысл*. Вещи — музейные экспонаты, антиквариат... В залах музеев-дворцов мы видим рядом с креслами и диванами таблички «Не садиться», «Руками не трогать». Но ведь все эти вещи когда-то служили своим владельцам, и только теперь их значение сконцентрировалось в том, что они стали как бы полномочными представителями своей эпохи, своей культуры.

И отметим и выделим *культурно-символический смысл* вещи. Вещь способна воплощать самые идеальные, самые отвлеченные и умозрительные сущности, становясь выражением сверхчувственного, духовных ценностей. Вещь становится символом. Очки, перчатки, перстень, окно, зеркало, крест — предметы, которые как бы предрасположены говорить о мироздании, знаки нездешнего, неявленного, подчас мистического.

Анализ вещей как мировоззренчески-представительных феноменов культуры дан в работе М. Хайдеггера «Исток художественного творения», в эссе С. Есенина «Ключи Марии» и Д. Танидзакки «Похвала тени». Основные черты мира повседневности — устойчивость, повторяемость, консервативность, неизбежность появления стандарта и стереотипности.

Искусство XX века предстает как репрезентация и освоение мира повседневности. В переосмыслении мира повседневности играет важную роль образное начало. Творчество образов и форм, творчество предметно-пространственной среды как среды поведения и общения, творчество как поиск собственного стиля и выразительности в движениях, мимике, жестах. Через творчество идет преодоление косности, ограниченности, монотонности повседневной жизни.

Таким образом, мировоззренческие ценности лежат в фундаменте смыслового поля культуры. Сплетаясь с реалиями конкретной повседневной жизни, они формируют ядро человеческой духовности. Рассмотрение взаимосвязи мира повседневности с философско-мировоззренческими ценностями дает ключ к постижению специфики и своеобразия основных этапов истории мировой культуры.

Таким образом, мировоззренческие универсалии духовной культуры как бы высвечиваются через реалии быта и обихода. Смысловое поле культуры — пересечение философско-мировоззренческих, нравственных, эстетических ценностей и конкретики пред-

метного мира. В культуре XX века искусство становится своего рода мифологией повседневности, возвращая человека, как в первобытности, к первоосновам бытия.

Л. Г. Лебедева
С. В. Слукин
А. П. Ветошкин
г. Екатеринбург

ЦЕННОСТИ КОЛЛЕКТИВИСТСКОЙ КУЛЬТУРЫ КАК ОСНОВА ТРУДОВОЙ СОЦИАЛЬНОСТИ

Характерным для социально-экономического развития современного мира в начале XXI в. является понимание того факта, что «социальный мир создал особый — рыночный — механизм, который обеспечивает постоянное стрессовое давление на членов общества (эффект «перманентной катастрофы»), стимулируя прогрессивные ментальные и поведенческие самосборки»¹. Один из представителей этого подхода в оценке рынка и его воздействия на социальное развитие — С. Д. Хайтун обращает внимание на то, что рынок выполняет также «функцию фильтра, поддерживая наиболее эффективные новации» и «функцию интенсификации взаимопревращения разных форм взаимодействий». Однако если первая функция рынка вполне убедительно им обосновывается, то две другие абсолютно бездоказательны. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что жизнь в условиях «перманентной катастрофы» или хотя бы ее угрозы разрушает социальность людей.

Трудовая социальность как высшая форма общественного единства выступает той вершиной, к которой стремится и должно стремиться каждое новое поколение. В этом, собственно говоря, мы и усматриваем социальное проявление устремленности человека к совершенству, к идеалу, к абсолютным ценностям своего бытия.

И наоборот, разрушение трудовой коллективности и ее подмена формальной производственной «коллективностью», основывающейся на не подлинном, не на должном, а на конъюнктурном, на реально и стихийно сложившемся общественном разделении труда, есть прямой путь к катастрофе, которую так красочно живописуют О. Шпенглер, Дж. Несбит, С. Хантингтон, Ф. Фукуяма и А. Тойнби. Развитие подлинной трудовой коллективности, основанной на духовном единстве, предполагает самоидентификацию этой духовной определенности социума — этноса. В этом нет никакого обособления, которое можно было бы рассматривать вслед за С.

Хантингтоном как слабость нашего народа. Да и вообще, тезис о том, что «мощные страны стремятся к универсализму, слабые общества — к обособленности» весьма дискуссионен².

Диалектика трудовой социальности неразрывно связана с процессом формирования подлинно коллективистской культуры. К сожалению, в современной литературе данная проблема игнорируется или искажается, подменяется проблематикой корпоративной культуры. Так, ссылаясь на мнение В. Онучи (американский профессор японского происхождения), А. Н. Митин полагает, что в японском бизнесе «всюду присутствуют коллективные ценности», что позволяет управленцам объединять работников в рабочие команды с максимальной эффективностью»³. Характерно, что А. Н. Митин не рассуждает о трудовых коллективах, которых нет ни в крупном японском бизнесе, ни в каком-либо ином. Группы качества, другие социальные и профессиональные группы в японском бизнесе не являются коллективами в силу принципиально разных аксиологических оснований, лежащих в основе поведения их участников. В основе этого явления лежит японская традиция. Так, в Японии давно существуют такие социокультурные коммуникации как *йэ* — означающее принадлежность человека к определенной группе — и *додзоку* — социальное образование, представляющее собой союз нескольких семей, связанных между собой экономически и образующих своего рода общину или клан.

Анализируя *йэ* и *додзоку*, профессор Йоркского университета в г. Торонто Ч. Макмиллан указывает на то обстоятельство, что впервые такого рода общины появились как результат разделения труда в процессе выращивания риса, где это особенно важно. В общине еще более усиливаются отношения долга, обязанности, отношения подчинения по вертикали. Современная групповая структура отношений большинства японских компаний с их поставщиками и субподрядчиками, всеобъемлющая ответственность высших руководителей за дела всех членов организации, всех организаций, входящих в группу, уходит своими корнями к *додзоку*⁴.

То же самое можно сказать и о других японских социоаксиологических основаниях в бизнесе: *иемото* — интегральной системе ценностей, выражающей отношения «подмастерье — мастер», *оябункобун* — системе взаимоотношений родителей и детей и пр.

Следует обратить внимание на то, что все японские «чудеса» в бизнесе так или иначе связаны с подчинением, иерархизмом, жесткой процессуальностью. На наш взгляд, это высшая форма корпоративной этики, которая, однако, не привела и не приводит к формированию подлинно духовного единства участников производ-

ственного, трудового процесса. Нарастание социальной оппозиции в современном японском обществе лишь подтверждает этот вывод.

Иное дело, развитие трудовой социальности в русском обществе. Соборность, софийность и сизигийность в труде русских людей исторически определяли то единое духовное пространство, в котором осуществлялся сам труд: его алгоритм, формы, способы, цели. Именно духовное единство как трудовое единение людей, как духовное делание определяло не только поведение каждого человека в отдельности, но и психику людей в целом.

Когда мы наблюдаем в современных условиях разрушение трудовой коллективности и ее подмену партнерством, корпоративизмом, конкуренцией, то невольно возникает вопрос: а не является ли такая подмена основой для разрушения национальной, исторически сформировавшейся психики русского человека? Ведь в условиях распространения трудовой коллективности в нашем обществе традиционно преобладала не функция внешнего управления или регулирования хозяйственной деятельностью людей, а саморегулирование и самоуправление, укорененные в психологии (основательность, инициативность, масштабность, осмотрительность и т. д.). Система трудового саморегулирования в коллективе включает в себя не только саморегулирование в узком смысле этого слова (самостоятельное регулирование человеком своих реакций и действий), но и самооценку, самоодобрение, самовнушение, самокорректировку, самостимуляцию. Система этих самостоятельных способностей и свойств личности и определяла ее психическое здоровье. Тогда как в условиях разрушения трудовой коллективности самостоятельные свойства и способности личности подменяются манипулированием личностью извне.

С утратой психического здоровья, неразрывно связанного с саморегуляцией и самоуправлением, в современном обществе утрачивается во все большей степени и физическое (соматическое) здоровье. А с утратой психического и физического здоровья утрачивается и *сизигийность* — гармония души и тела, социальная гармония между людьми, и *софийность* — духовность труда, его нацеленность на объективно-значимые цели. От того что мы такую сизигийность сегодня чаще называем *калокагатией* (от *греч.* единство прекрасного и доброго, телесного и духовного), суть происходящих процессов не меняется. От того что мы забыли о софийности труда и свели его к технике выживания, человек не стал ни лучше, ни свободнее. От того, что под соборностью труда отдельные исследователи понимают его всеобщность, мы ничуть не приближаемся к осмыслению явления трудового коллективиз-

ма и его огромного значения для нашего прошлого и для нашего будущего.

Трудовая коллективность строится на имманентности управления каждой личности, что и позволяет рассматривать такую функцию в контексте самоуправления. Естественно, что самоуправление есть не психический, не физический и даже не физиологический процесс. Оно является социальным процессом, в рамках которого труженики, соработники, участники трудового коллектива не только заявляют (декларируют, устанавливают, определяют) свои представления о своих интересах, но и обязательно, сознательно и вполне добровольно координируют эти декларации с тем, что слышат от других. Рассматривая социокультурную коммуникацию как своеобразный информационный кругооборот (круговорот), Ю. И. Мирошников справедливо пишет: «Личность сама по себе не способна ни сформироваться, ни существовать, ни довольствоваться собой вне себе подобных, вне тех, общение с которыми развивает в человеке человеческий образ»⁵.

Трудовые коллективы, выполняющие функцию «фильтра», отфильтровывают (отвергают) всякие искусственные, популистские или наоборот бюрократические решения российского чиновничества и способствуют самосохранению не только нашей экономики, но и самого человека, и это происходит часто не благодаря, а вопреки управленческим решениям. Ослабление трудовой социальности есть фундаментальное разрушение основ нашего общества путем навязывания ему чужеродных ценностей и технологий.

Представляется, что в новой экономической и социальной политике, которую только еще предстоит сформулировать и которая должна соответствовать задачам духовного и хозяйственного возрождения России, эти вопросы обязательно должны найти свое позитивное и конкретное решение. Речь идет не о новой волне обобществления и национализации производства, не о переделе объектов собственности, а о формировании (теоретическом и практическом) эффективных форм трудовой коллективности, которые будут в состоянии решать задачи социально-экономического подъема и развития.

¹ Хайтун С. Д. Социальная эволюция и Джон Кейнс: от прошлого к будущему // *Вопр. философии*. 2003. № 10. С. 48.

² Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. С. 161.

³ Митин А. Н. Культура управления персоналом. Екатеринбург: Уралвнешторгиздат, 2001. С. 87.

⁴ *Макмиллан Ч.* Японская промышленная система. М.: Прогресс, 1988. С. 68 – 69.

⁵ *Мирошников Ю. И.* Аксиологическая структура социокультурной коммуникации. Екатеринбург: Банк культурной информации, 1998. С. 49.

Р. И. Вылков
г. Екатеринбург

ФЕНОМЕН КИБЕРПРОСТРАНСТВА: РЕАЛЬНОСТЬ И ФАНАТАЗИИ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

Стремительное развитие информационных технологий в последней трети XX столетия оказало влияние на различные социокультурные феномены, в том числе на жанр «киберпанк» в научной фантастике, рок-культуру и психоделические опыты в рамках поп-культуры. В идеологии указанных движений маргинальные интенции объединялись с верой в безграничные возможности компьютерной техники и смутными представлениями о киберпространстве — новой среде, реализующей индивидуальную свободу.

Исходный пункт размышлений о потенциале киберпространства в художественной литературе определялся общим стремлением классической научной фантастики предвосхитить сущность нового феномена. Достижения разработчиков компьютерной виртуальной реальности в 1980-х годах подстегивали воображение писателей-фантастов так же, как романы А. Кларка и А. Хайнлайна стимулировали в середине XX века интерес читателей к проблеме космических путешествий.

В 1984 году появился «киберпанк», новый жанр научной фантастики, основателем которого является У. Гибсон. Этот автор переосмыслил технологический аспект научной фантастики: от описания гипотетического оборудования он перешел к проблеме взаимодействия компьютерного программного обеспечения с человеческим мозгом. Отметим, что в рамках киноиндустрии Голливуда данная тематика затрагивалась в фильме «Дрон» (1982), герой которого из повседневной реальности был перенесен в трехмерный мир, сконструированный компьютерной программой. Фильм демонстрировал возможности мира интерактивных компьютерных игр и создавал зрителям красочную иллюзию его безусловной привлекательности.

У. Гибсон представляет читателю картину международного бизнес-общества в виде трехмерной видеоигры. Его герои получают доступ в систему через панель компьютера с электродами,

введенными непосредственно в тело пользователя. После подключения любой персонаж романа ощущает свое тело как совершенно пассивный материал, в то время как его сознание блаженствует в повой среде. Ее специфику У. Гибсон описывает следующим образом: «Киберпространство. Общая галлюцинация, которую каждый день ощущают на себе миллионы операторов во всех государствах, дети, овладевающие математическими понятиями... Графическое представление данных, отвлеченное от результатов действия всех компьютеров в системе человеческих отношений. Неподвластная разуму комплексность. Лучи света, выстраивающиеся в ряд внутри внепространственной сферы сознания, скопления и плеяды данных. Подобно городским огням, они удаляются...» [1, 51].

Трилогия У. Гибсона оказала значительное влияние не только на формирование жанра киберпанк, но и на многих критиков и специалистов по программному обеспечению: например, Т. Лири оценивает эти романы как «эпическое, энциклопедическое руководство, открывающее новый, кибернетический мир» [2, 19]. Подобные многочисленные оптимистические высказывания вызывают искреннее удивление, поскольку во время написания данной трилогии ее автор не имел никакого представления о результатах исследований компьютерной виртуальной реальности, проведенных в 1970-х годах в МТИ и НАСА.

Более того, восприятие этих произведений в качестве проекта технологичного утопического общества основано на их специфически односторонней интерпретации, исходившей от критиков и корпоративных технических специалистов, хотя на самом деле гибсоновские герои действуют в жестоком, аморальном и безрадостном мире. По этому поводу У. Гибсон заявил следующее: «Социальная и политическая наивность современных корпоративных исследователей пугает; они прочли мои романы и приняли к сведению только привлекательность новых технологий, пропустив мимо примерно пятнадцать уровней иронии» [3].

Данная выше характеристика в общих чертах корректна. С одной стороны, она связана с аполитизмом науки и наукоемкой промышленности. С другой стороны, нельзя забывать о специфике самого жанра научной фантастики и проблеме его социальной эффективности. Этот жанр функционирует как «лабораторный эксперимент», в котором реальные или выдуманные социальные проблемы решаются в недалеком будущем по мере развития событий в рамках сюжетной линии произведения. Основной пафос научной фантастики обычно определяют как предостережение, хотя часто он не достигает поставленной цели. Наиболее известное

исключение из этого правила — фильмы, посвященные ужасам ядерной войны, однако их проблематика значительно актуальнее и не допускает множественных интерпретаций в отличие от утопичных предсказаний У. Гибсона.

Главной задачей классической научной фантастики является рассмотрение возможных социокультурных следствий новых технологий и предупреждение негативных тенденций их применения. Жанр киберпанк отличается от классической научной фантастики тем, что он прежде всего подогревает интерес к новым компьютерным технологиям, вследствие чего критическая оценка их потенциала получает второстепенное значение.

Кроме того, многие экономические и технологические инновации безусловно подчиняются императиву «прогресс ради прогресса», поэтому потребительское общество ориентируется на перспективы новых товаров и услуг и чаще всего не обращает внимания на ограничения по их применению. Таким образом, несмотря на критические интенции У. Гибсона, его трилогия разрекламировала компьютерную виртуальную реальность, хотя необходимые для ее создания технологии тогда еще не были доступны широкой публике. В конечном итоге, киберпространство само стало объектом желания *par excellence*, вне зависимости от расплывчатых размышлений о его дистопических последствиях.

На развитие и популяризацию феномена киберпространства значительно повлияли культурные формы и жизненные стили, связанные с рок-музыкой. Молодежные журналы «Mondo 2000» в США и «The Face» в Великобритании также сыграли центральную роль в распространении новых идей, поскольку рок-культура репрезентировала опыт виртуальной реальности только в рамках ее собственных форм и традиций. В качестве прообраза интерактивной среды киберпространства можно назвать интеграцию звукозаписи и видеоизображения на рок-концертах групп «Grateful Dead» и «Hawkwind» в 1970-х годах.

Предшественником пассивной аудиовизуальной среды киберпространства считается музыкальное видео, то есть клипы, где вместо видеоряда используется последовательность компьютерных графических изображений. По мнению Ф. Хейварда, создатели клипов музыкального видео на протяжении последних двадцати лет постоянно находили нестандартные технические эффекты, которые впоследствии заимствовались другими формами рок-культуры [4]. Например, в 1980 году Д. Маллет использовал технологию цветовой рипроекции для создания атмосферы фантастического мира.

Потенциал киберпространства непосредственно предвосхищается только в клипе на композицию «You Might Think» (1984): при помощи компьютерной графики и затенения фона изображения достигался эффект превращения певца из человека в гигантскую обезьяну или муху с человеческой головой, причем иное восприятие окружающего мира он парадоксальным образом мог совмещать со способностью рационально мыслить. Через несколько лет данный концептуальный мотив был реализован компанией «VPL Research» на начальной стадии экспериментов по исследованию киберпространства [5, 92].

В 1989 году специалист по программному обеспечению Дж. Джафферс и композитор О. Ольсен создали клип, который можно рассматривать как репрезентацию опыта пребывания в киберпространстве. Видеоряд представляет собой сгенерированную компьютером совокупность трехмерных пространств, где музыканты перемещаются благодаря трансформациям фрактальных структур. Этот клип по своей форме продолжает традицию музыкального видео, но его содержание более специфично, так как оно непосредственно отражает опыт знакомства вышеупомянутых музыкантов с интерактивной средой киберпространства. Более того, Дж. Джафферс и О. Ольсен были членами австралийского общества по исследованию информационных технологий, поэтому правомерно заключить, что при помощи данного клипа они целенаправленно создавали у зрителей притягательный образ киберпространства как среды развлечений.

Однако в рамках рок-культуры некоторые ее представители относились к проблематике киберпространства более критично. Например, Л. Андерсон предложила различные варианты применения новых технологий. Наиболее интересным был проект, расширяющий процесс совместного музыкального творчества до интерактивной среды импровизации. Каждый из трех музыкантов на сцене одновременно создает собственную композицию и подбирает к ней адекватное визуальное сопровождение. Зрители тем временем при помощи трех больших телевизионных экранов могут наблюдать ту картинку, которую видит каждый исполнитель [5, 95]. Несмотря на потенциал такого проекта, Л. Андерсон не пыталась реализовать его в 1980-х годах: она знала, что в то время необходимые технические приспособления (визуально согласованный дисплей и система трехмерной компьютерной графики) только начинали разрабатываться.

В конце 1990 года С. Джордан выпустил в прокат клип, во время создания которого впервые была использована одна из

современных компьютерных систем виртуальной реальности [6]. Видеоряд в нем был смонтирован из трех потоков: 1) видеозапись обычного выступления музыканта; 2) получение навыков работы с техническими устройствами (головным шлемом с дисплеем и сенсорными перчатками); 3) последовательность компьютерных графических изображений, которую воспринимал С. Джордан при помощи указанных устройств. С точки зрения рекламы, основная функция данного клипа — вписать киберпространство в культурный контекст молодежного музыкального телевидения в качестве новой среды развлечений.

Потенциал музыкального видео для демонстрации способов освоения киберпространства в рамках рок-культуры ограничен в сравнении с техническими возможностями новейших компьютерных систем виртуальной реальности. Например, вместо клипа с предзаданным видеорядом потребитель будет приобретать программу, которая позволит ему самому создавать визуальное сопровождение для данной музыкальной композиции.

Дж. Лапье, глава компании «VPL Research», в 1990 году предложил еще более радикальный проект: пользователь играет на музыкальном инструменте, а компьютерная программа в то же время на основе получающейся мелодии строит город [5, 95]. Этот замысел до сих пор является технически невыполнимым, но его нельзя отбросить как плод пустого воображения. Конечная цель такого проекта — создание подлинно интерактивной среды, которую можно будет использовать в различных областях человеческой деятельности.

Экзистенциальная специфика представления киберпространства посредством компьютерной виртуальной реальности заключается в том, что деятельность воображения оказывается излишней. Более того, существует структурная гомология между избыточной фактичностью компьютерной виртуальной реальности и позднекапиталистическим потребительским обществом, в котором «реальная социальная жизнь» сама так или иначе приобретает черты инсценированной подделки. На современном рынке мы находим множество продуктов, лишенных своих «злокачественных» свойств: кофе без кофеина, сливки без жира, безалкогольное пиво...

Однако здесь не следует проводить параллель с известной постмодернистской догмой, согласно которой «реальность» — это дискурсивный продукт, символический вымысел, ошибочно принимаемый нами за автономную материальную сущность. Компьютерная виртуальная реальность — это только одна из осмысленных частей киберпространства, поэтому следующий вывод оказывается

более значимым: «гораздо труднее, чем осудить/разоблачить (то, что выглядит как) реальность как вымысел, распознать в «реальной» действительности элемент вымысла» [7, 27].

1. Гибсон У. Нейромант. М.: АСТ, 2000.
2. Leary T. The Communication Revolutions of the Twentieth Century // Tension. № 23 (Oct.—Nov.) 1990.
3. Hayward Ph. Situating Cyberspace // http://project.cyberpunk.ru/idb/situating_cyberspace.html
4. Hayward Ph. Industrial Light and Magic — Style, Technology and Special Effects in the Music Video and Music Television // Culture, Technology and Creativity. London: John Libbey; Arts Council, 1990. P. 124—148.
5. Levy S. Brave New World // Rolling Stone (Australian edition). № 448 (Oct.) 1990. P. 90—97.
6. Компьютерная система виртуальной реальности — интерактивное трехмерное графическое (также аудиальное и тактильное) представление киберпространства в режиме «реального времени», обеспечивающее пользователю «эффект погружения». Краткое описание видов данных систем см.: Петрова Н. П. Виртуальная реальность как новый метод арт-терапии // <http://www.natalia Petrova.ru/Articles/vrat/Part20.html>
7. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального. М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002.

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел 1. Наука как социокультурный и ценностный феномен информационного общества	3
<i>Рябов Н. П.</i> Наука как социокультурный феномен	3
<i>Анохин А. М.</i> Научное творчество в информационном обществе как социокультурный феномен	13
<i>Кондратенко В. С.</i> Восток и Запад: роль науки в формировании цивилизации	18
<i>Белоусов С. О.</i> Духовные ценности как культурологические основы воспитания личности	21
<i>Антропова Н. К.</i> Философия как без-действие	26
<i>Романов А. В.</i> Вера и научное знание	29
<i>Рыльцев Е. В.</i> Вера как научная ценность	33
<i>Лядова О. А.</i> Профессиональная этика: за и против	38
<i>Меняева М. П.</i> Характеристика науки как социокультурного феномена в творчестве П. А. Сорокина	41
<i>Ковалева Г. П.</i> Аксиологическое значение философии русского космизма для решения актуальных проблем современности	46
<i>Тихомирова А. М.</i> Наука и будущее России	53
<i>Золотарева Н. В.</i> Роль науки в возрождении идеологии в России	56
Раздел 2. Философия науки: единство познавательного и ценностного отношений	59
<i>Кралин С. С.</i> Аксиология предметной области	59
<i>Гилязова О. С.</i> Аксиологическое измерение онтологического основания познания	62
<i>Кудряшов А. Ф.</i> О прогностической ценности истории науки ..	67
<i>Ускова Е. В.</i> Научное познание и рациональность	68
<i>Селезнев В. М.</i> Проблема разграничения рациональности на культурно-исторические и внутринаучные типы	73
<i>Нархова Е. Н.</i> Отчуждение познания как результат формального освоения социокультурной реальности	76
<i>Соколова О. П.</i> Преодоление отчуждения через развитие коммуникативной культуры: аксиологический аспект	79

<i>Латыпов И. А.</i> Проблема научности в философско-управленческой информационной теории	83
<i>Егоров В. В.</i> Образно-чувственный потенциал научного поиска	85
<i>Милашунас А. В., Червонный В. П.</i> Философия политики и нравственность	88
<i>Петрович Г. П.</i> Техника и творчество в оценке инженера и философа П. К. Энгельмейера	92
<i>Еникеев А. А.</i> О дискурсивном характере ценностей научного сообщества в эпоху информации	95
<i>Блажевич Н. В.</i> Дискуссия как условие этоса науки	98
<i>Баранец Н. Г.</i> Об оценке результатов креативности в философском сообществе в России рубежа XIX–XX веков	102
<i>Савина Т. А.</i> Обоснование антисциентизма в философии Льва Шестова	107

Раздел 3. СПЕЦИФИКА ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНОГО И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ В ЦЕННОСТНОМ ИЗМЕРЕНИИ	111
<i>Просекова М. Н.</i> Социально-гуманитарное познание и гуманитарное образование молодежи: способы взаимодействия	111
<i>Постоляко Л. С.</i> Ценностная основа юридического познания	115
<i>Крамарук С. В.</i> Ценностные аспекты правовой культуры	121
<i>Беляева Л. А.</i> Толерантность в контексте гуманитарного образования	126
<i>Белоусова И. В.</i> Диагностика индивидуальной культуры современных школьников (аксиологический подход)	129
<i>Сигнаевская О. Р.</i> Онтология истинного учительства: метафизическая и сциентистская парадигмы	135
<i>Бурдина Т. Г.</i> Метафизика вещества	140
<i>Токмянина С. В. И.</i> Кант и современное научное мировоззрение	142

Раздел 4. НАУЧНЫЕ И ВНЕНАУЧНЫЕ СПОСОБЫ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО ОСВОЕНИЯ МИРА ЧЕЛОВЕКОМ	146
<i>Ольховиков К. М., Ольховикова С. В.</i> Миф как ценностное основание научного освоения мира человеком	146
<i>Хлебникова О. В.</i> Проблема культурной ценности философского освоения действительности	151
<i>Петрушенко Л. П.</i> Проблема человеческой чувственности в философии	156

<i>Тарасов О. В.</i> О метафизическом и диалектическом способах соотнесения метафоры и науки	158
<i>Штеле Е. А.</i> Кому нужна лженаука?	162
<i>Фархитдинова О. М.</i> Феминистская теология: проблема адаптации ценностных ориентиров	168
<i>Пивоваров Д. В.</i> О языческих источниках первой научной революции (1543–1687)	172
<i>Выгузова Е. В.</i> Христианство как основа нового типа культуры	177
<i>Цыганенко Н. В., Удоденко А. А., Парамонова С. П.</i> Религиозность как процесс сакрализации ценностей	181
<i>Рахова Е. Э.</i> Наука и религия в жизни и трудах святителя Луки (Войно-Ясинецкого)	186
<i>Дмитриева Е. А.</i> Древнегреческая Пайдейя и проблема ценностного воспитания	192
<i>Исаева М. В.</i> Мифологическая семантика цвета у древних славян	198
<i>Коровина Е. М.</i> Музыкальная культура массмедиа и проблема научного понимания: на пути модернизации или консервации?	203
<i>Березина А. В.</i> Познание в экскурсионном процессе	208
<i>Коняхина И. В.</i> Мировоззренческие ценности и мир человеческой повседневности	213
<i>Лебедева Л. Г., Слукин С. В., Ветошкин А. П.</i> Ценности коллективистской культуры как основа трудовой социальности	217
<i>Вылков Р. И.</i> Феномен киберпространства: реальность и фантазии информационного общества	221

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

ПЕРВЫЕ ЛОЙФМАНОВСКИЕ ЧТЕНИЯ
(Аксиология научного познания)
Вып. 3

Подписано в печать 16.11.2006. Формат 60х90/16.
Уч.-изд.л. 17,6. Бумага офсетная. Гарнитура Peterburg.
Печать офсетная. Тираж 300 экз. Заказ 1173.

Издательство Уральского университета.
620083, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.

Отпечатано в ИПЦ «Издательство Уральского университета».
620083, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.